

قبة الصفحة

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت * أبريل - مايو - يونيو ١٩٨٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣ .

المحتويات

المدينة الإسلامية

٢ بقلم مستشار التحرير	التمهيد
١٣ الدكتور أحمد فكرى	قبة الصخرة
٣١ الدكتور سعد زغلول عبد الحميد	الحياة الدينية في المدينة الإسلامية
٨٥ الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور	الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية
١٢٧ الدكتور أحمد مختار العبادى	من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية
١٦١ الدكتور محمد توفيق بلع	المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

• • •

شخصيات وآراء

٢٣٣ الدكتور فتح الله خليف	الإمام أبو منصور الماترىدى
-----	-----------------------------	----------------------------

• • •

مطالعات

٢٥٩ الدكتور أحمد أبو زيد	الإسلام المتأصل
-----	----------------------------	-----------------

• • •

من الشرق والغرب

٢٨٢ الأستاذ عبد الله طحطاخ	إسهام علماء الإسلام في الرياضيات
-----	------------------------------	----------------------------------

• • •

صدر حديثاً

٣١٣ أعداد الأستاذة لبنية محمد موسى	الفرقيا في التاريخ المعاصر
-----	--------------------------------------	----------------------------

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم

المدينة الإسلامية

التمهيد

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع الى عهد أقدم بكثير مما يعتقد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية في الاغلب حوالى عام ٦٠٠٠ أو ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم أن الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى في بلاد ما بين النهرين وفي حوض وادى النيل الى حوالى ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات في عصر أقدم من ذلك في مناطق اخرى مثل سهل الاناضول في تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسى في الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان رغم أهميته - بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد في تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز في المحل الاول باشتغال الاهالى بأنواع من النشاط الاقتصادى لا تتعلق بإنتاج الطعام كما هو الحال في حياة الرعى أو الزراعة أو الصيد واقتنص أو

الجمع والاتقاط ، فهذه كلها أنماط ترتبط بأشكال الحياة الأكثر بداءة وتأخرًا من حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلًا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الأصول السلافية التي ينتمون إليها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الأقل في بداية الامر ، وبخاصة حين تنزع جماعات عرقية مختلفة إلى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضري .

ولقد كان الاسلام منذ البداية دينًا حضريًا بالمعنى الدقيق للكلمة ، أو دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست أقصد بذلك أن انتشار الاسلام أو تقبله واعتناقه كان قاصرًا على أهل المدن دون غيرها ، ولكن المقصود هو أن الحضارة الإسلامية كانت دائمًا حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الإسلامية في عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دورًا هامًا خلال عصور التاريخ الإسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الإسلامية المميّزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وأيضًا الزوايا الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائمًا حتى القرن التاسع عشر ، فقد ظهرت الزوايا السنوسية في ليبيا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو أو سكان الصحراء كما يذكر إيفانز بريتشارد Evans-Pritchard في كتابه عن السنوسية The Sanusi of Cyrenaica .

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم في مدينة هي مكة التي عرفت بأم القرى ، وحين أمر بالهجرة هاجر إلى مدينة أخرى هي « المدينة » ولم يهاجر إلى الصحراء . وليس من شك في أن عنصر الاستقرار يعتبر أحد المتطلبات الأساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من أهمية موضوع المدينة الإسلامية فاللاحظ أن هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة في أضيق الحدود ، ومع ذلك فإن لدينا عددًا لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن إسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على أى حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة أمام الباحث الذى يحاول أن يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الإسلامية » . صحيح أن الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الأدباء والشعراء ، بل وأيضًا الفن الإسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الإسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبثورة تبعثرًا شديدًا في هذه الكتابات ، كما أنها تكاد تظل تمامًا من أى تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث في الموضوع إما أن يبذل كثيرًا جدًا من الجهد الضئيل في تتبع لكى يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه في آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفر للباحث الجاد الحقائق العلمية الأساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم في دراستهم كانوا في الأغلب ينظرون إلى المدن الإسلامية في ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أى أنهم كانوا يطبقون على المدن الإسلامية معايير ومقاييس ومحكيات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق إلا على المدن الأوروبية ، وهم في ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضري عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة في ضوء الدراسات والنظريات السوسيولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعي إذاً ذلك أن ينتهي كثير من هؤلاء العلماء إلى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الإسلامية ، أو أن المدينة الإسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها إلى تلك المقومات التي تقوم على أساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وارتبطوا إلى القول بأن المدينة الإسلامية كانت تفتقر إلى وجود مثل هذه النظم نظراً لأن العالم الإسلامي كان - حسب قول الأبيدوس - تحكمه إمبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التعقد ، بحيث كانت المدن تعاني منها أشد المعاناة لدرجة أنها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات محلية لها كياناتها وشخصيتها ومقوماتها المميزة التي تعطيها وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، أو على الأصح مجموعات Collections من الجماعات المنعزلة داخلياً بعضها عن بعض والعاجزة على أن تتعاون معاً في أى مجال أو أن تتصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الأسلوب الذى اتبعه هؤلاء العلماء في دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الإسلامية في ضوء التنظيمات الرسمية التى كانت تسود مدن الغرب في القرون الوسطى بوجه خاص ، فافخفوا بذلك عن أن ينظروا إلى المدن الإسلامية على أنها كائنات عضوية حية وحيوية ، أن صرح هذا التعبير ، وبذلك فإنهم لم يعطوا كثيراً من العناية أو الاهتمام لدراسة سلوك النسا وتصرفاتهم وأفعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بأن ينظروا إليها في تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . ويقول آخر فإن معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الإسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر إلى النظرة الديناميكية التي تعالج الحياة الحضرية على أنها عملية ديناميكية من الأفعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن (الإسلامية) نشأت كنتيجة مباشرة ولازمة لتكوين الإمبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعى والاقتصادى فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الإسلامى ، وأن جميع مظاهر الحياة الداخلية في هذه المدن لم تكن إلا ساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية أو بالآخرى التجارية معاً . بل أنهم كانوا يذهبون - أو بعضهم على الأقل - إلى حد انكار وجود هيكل فيزيقى واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك في انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة في المدينة . ومما له دلالة ومفراه في هذا الصدد هو أن الشوارع والحواري في المدن الإسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرة ما تنتهى إلى لا شيء ، أو بالأصح تنتهى بحائط أو جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم ورائها . وهذا يعكس في رأيهم انزواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة . اى أن هذه الظاهرة الفيزيكية التي تميز شوارع المدن الاسلامية بل والمدن الشرقية عموما لها فى رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية . وبينما كانت المدن الغربية فى القرون الوسطى تظهر فى الكتابات الاوروبية على أنها تروج بحركات التحرر او الرغبة فى الاستقلال وتوكيد الكيان الذاتى لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الاسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من أى سلطة محلية .

وعلى أى حال فليس ثمة ما يضطرنا الى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الغربية فى دراسة المدينة الاسلامية ، فهي نظريات واتجاهات تعتبر فى أفضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متائرة بالداخل السيسولوجية التقليدية فى دراسة المدن ، وهى مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضري والانثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن فى هذه القوالب الجامدة التى تهدف الى وضع تمييزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا يعنى هذا أنه لا توجد فوارق بين مدن العرب الاسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب ألا تكون مجرد فوارق فيزيقية او فوارق فى التنظيمات الرسمية ، انما الاهم من ذلك هى الفوارق والاختلافات فى شخصية المدن بعضها عن بعض . ومن هنا فإن التساؤل الهام الذى يعرض لنا هو : ما الذى يعطى المدينة الاسلامية شخصيتها بحيث توصف بانها (اسلامية) ؟ وليس المقصود بالاسلام هنا مجرد العقيدة الدينية او الممارسات الشعائرية وانما المقصود بالاسلام هو الثقافة الاسلامية ككل ، على اعتبار ان الاسلام هو أسلوب للحياة فضلا عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصبغ الحياة كلها بصفة واضحة متميزة هى التى نسميها بالاسلامية . وهذا معناه انه لا بد من وجود معالم معينة فى المدينة تعطيها ذلك الطابع الاسلامى وتميزها عن غيرها من المدن ، وهى معالم وملامح قد يكون بعضها ماديا محسوسا ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم معنوية او نوعية تتعلق بأنماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، ويقول آخر فإن الذى يهمنى هنا ليس هو البناء الاجتماعى الاستاتيكي او النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صبغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وأنماط العلاقات التى عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من افراد وجماعات وفئات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزا معيناً فى المجتمع . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال افعال البناء الاجتماعى وانساقه الدائمة الراسخة او المستقرة ، ولكن الى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعمليات وعلاقات وروابط بين الافراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالانس والمحكات التى وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء الى تطبيق تلك المحكات تطبيقاً اعمى .

وليس من شك فى ان الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الاسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذى يميز مدينة اسلامية معينة عن

مدينة إسلامية أخرى رغم وجود أساس واحد مشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي في المدن الإسلامية كلها في عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات في تلك المدن تختلف على الأقل من بعض الوجوه نتيجة للتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل في اختلاف العادات والتقاليد ، بل وأحيانا اختلاف اللغة أو على الأقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكري وأساليب للتفكير وطريقة التعبير عن تلك الأساليب . وتاريخ انتشار الاسلام نفسه كقيل بان يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافات التي غزاها الاسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا أساسيا فيه ، تزيد من ثرائه وعمقه ، ولكنها في الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا عن آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الإسلامية فاننا نعنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا أن نضع منذ البداية بعض المعايير التي تساعدنا على تبين أهم الملامح التي يجب أن تتوفر في المجتمع الحضري حتى يمكن بان نصفه بأنه (مدينة إسلامية) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة (المدينة الإسلامية) على المدن التي ظهرت بعد مجيء الاسلام بالفعل ، أو أن كل العناصر واللامح الحضرية والحضارية التي كانت تميز المدن قبل الاسلام اختفت بالضرورة بعد دخول الاسلام اليها لكي تحل محلها ملامح أخرى إسلامية . فالمدن كائن عضوي حي لا يتغير تماما في فترة قصيرة ، وانما يحتفظ دائما ببعض الملامح القديمة ما دامت تؤدي وظيفة معينة . ومن ناحية أخرى فالى أى حد يمكن لنا أن نصف المدن الحديثة المنتشرة حاليا في العالم الإسلامى المعاصر بأنها مدن (إسلامية) ؟ وإذا أطلقنا عليها هذه الصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذى كان يصدق على المدن (الإسلامية) منذ القرن السابع الميلادى وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، حين بدأت تتوارى الفوارق بين الملامح المميزة للتجمعات الحضرية في مختلف انحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابع الحياة الحضرية الحديثة ؟ ثم يأتى هل كانت المدينة الإسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهر خلال كل عصور تاريخها وتطورها ، أو انها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلف باختلاف العصور ما دامت المدينة هى انعكاس لثقافة العصر الذى وجدت فيه مع وجود أساس ثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ وإذا كان الامر كذلك فما هو ذلك الأساس المستمر المشترك بين هذه المدن (الإسلامية) رغم اختلافها في الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرت حوراني في هذا الصدد « ان ما نسميه بالمدن الإسلامية يوجد في مختلف انحاء الارض : في اسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وايران ووسط آسيا وشبه القارة الهندية . ونحن لا نتوقع ان الحياة الحضرية كانت تأخذ نفس الشكل أو الطابع في كل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة في الطابع النومي بقدر ما يرجع الى تنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وان كان في المستطاع ان نميز بين مدن النصف الغربى من العالم الإسلامى التي تمتاز بتراث مشترك مستمدة من اليونان وروما وبيرنطة، والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت في منطقة الثقافة الإيرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندي ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد في شبه القارة الهندية . ولكن وفي داخل كل منطقة لا بد لنا ان نقيم تقسيمات وتميزات اخرى فرعية : بين مدن شمال افريقيا ومدن وادى النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين ، ومدن الهضبة الفارسية . وثمة خطورة بالغة تهدد اى دراسة جادة اذا نحرم لنقم بمثل هذه التمييزات . ذلك ان البحث في المدن الاسلامية لم يكن موزعا بالتساوى . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بها العلماء الفرنسيون في شمال افريقيا وسوريا ، بينما لا توجد بين ايدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر عن مدن مصر الا بعد ان تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على ايران . والى ان تتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فاننا يجب ان نحترس ونحذر من ان نطبق النموذج الشمال افريقي أو النموذج السوري على مصر ، او ان نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الإيرانية التركية ، (ص ١١) .

كان هذا الوضع قائما في عام ١٩٧٠ حين كتب حوراني مقدمته للكتاب الذى اشرف على اصداره هو وشترين بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات اجريت على بعض المدن في هذه المناطق ، وتم نشر بعضها بالفعل ، ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا في شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضري والانثروبولوجيا الحضرية بوجه خاص ، ومن هنالك تعدد دراسة المدن الاسلامية وقفا على المؤرخين ، كما ان الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية أصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاشتغال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الاسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة لأن . ولكن يظل السؤال الهام الذى القيناه من قبل قائما بغير اجابة هو : الى اى حد يمكن ان نقول ان هناك حضريا عاما يمكن ان نطلق عليه اسم المدينة (الاسلامية) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة في العالم الاسلامي كله وفي مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها في ملامح اساسية بارزة ومميزة ؟ وما هى هذه الملامح ؟ والى اى حد يمكن ردها الى الاسلام باعتباره ديننا وثقافتنا واسلوبنا للحياة ؟

من الغريب ان نجد ان هذه الاسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق اكثر مما تجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حوراني يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقسوة الخيلة وخصوبة الاحساس الفني مما ساعدهم على ان يقدموا لنا بعض الافكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذي كان يسود المدن الإسلامية عموماً . مثال ذلك ما قدمه لنا الأخوان جورج وليم مارسيسه Georke et William Marcais اللذان درسّا شمال إفريقيا . فقد ذهب هذان الأخوان إلى أن شكل المدينة الإسلامية كان يتحدد ولو جزئياً بمتطلبات السلطة التي كانت تحدد مثلاً مكان القلعة وأسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحية الأخرى كانت تتحدد بمتطلبات الإسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبني بحيث تتوفر فيها مظاهر إسلامية معينة تساعد الناس على أن يحيا الحياة الإسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومن هنا كان المسجد الجامع يبنى في وسط المدينة أو في مركزها بينما كانت تبني إلى أسفل منه أو تحتها المدارس الدينية ثم سلسلة الأسواق . بل إن توزيع الأسواق كان يتحدد هو نفسه بالنسبة للمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الديني للسلع التي كانت تباع فيها وموقف الشريعة الإسلامية من تلك السلع ، ثم تأتي بعد ذلك الأحياء السكنية التي كانت تعكس الروابط العرقية والدينية ، ومن وراء ذلك تأتي أضرحة الأولياء والمدافن والجبانة التي كانت في الأغلب تقام وراء أسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر في حقيقة الأمر نتيجة لأن المدن كانت مدناً إسلامية في المحل الأول حسب ما يقوله وليم مارسيسه في مقاله عن « الزمرة الدينية والحياة الحضرية » الذي نشره عام ١٩٦١ في كتابه **مقالات ومحاضرات** Articles et Conférences (ص ٥٦٢ - ٥٦٧) وما يقوله أيضاً جورج مارسيسه في مقال له بعنوان « فكرة المدن في الإسلام » نشره في مجلة الجزائر Journal d'Alger (الجزء الثاني ١٩٥٤ - ١٩٥٥) . وتعميراً لهذا الرأي نجد سوفيافييه Sauvaget الذي سوف يتردد اسمه كثيراً في المقالات التي يضمها هذا العدد يشير إلى أن الشكل الفيزيقي للمدينة الإسلامية ، على الأقل كما يظهر في سوربة التي درسها دراسة وثيقة ، تشبه إلى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التي سبقتها « ولكن بعد أن غيرت قوى المجتمع الإسلامي الديناميكية » حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التي كانت تتميز بها المدينة القديمة وأن كانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلاً والقصور مكان المعابد في المدن اليونانية الرومانية .

وأيما يكون من شأن هذه النظريات ، فالهم هنا هو أن هذه الكتابات كانت تحاول أن تبرهن على أن المدينة الإسلامية لها شخصيتها أو طابعها الخاص باعتبارها إسلامية في المحل الأول ، وأن هذه الشخصية تظهر في كل المدن وتكشف عن وجود (روح) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الإسلامي كله ، كما أن هذه الروح هي التي ساعدت المدينة على أن تؤكد ذاتيتها كقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال عن افتقار المدينة الإسلامية للتنظيمات الرسمية فإن المجتمع الإسلامي الحضري كان يظهر دائماً على أنه مجتمع متماسك ، يؤلف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنية وجماعات الأخوان والطرق الصوفية ، مما يعني أن سكان المدن الإسلامية كانت لديهم القدرة على تنظيم أنفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعي في وجه القوى السياسية العليا . وكانت هذه التنظيمات غير الرسمية تستمد كيانها وقوتها من الدين إلى حد كبير ، وعلى الرغم أيضاً من عدم وجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقد

امكن للمدينة الاسلامية ان تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وان تقوم - بشكل او بآخر بدور فعال في الحياة السياسية والاقتصادية . فلقد كانت توجد في المدن الاسلامية فئات لها خصائصها المميزة وادوارها العامة الواضحة مثل الاعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون في الوقت ذاته الشعب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلك يمكن اعتبارهم (زعماء) او (قادة) لسكان المدن ، وفي الوقت نفسه ممثلين لهم ومسؤولين امامهم بقدر ما هم مسؤولين عنهم ، لدرجة انهم كانوا في بعض الاحيان يستخدمون سبلتهم وقوتهم المستقلة في تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة في المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفي بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم بأسلوب دقيق محبوب عن طريق العلاقات القوية بين اعيان المدينة رؤساء الاحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن الى ذلك . وهذا معناه ان المدينة الاسلامية لم تكن تفتقر الى وجود (جهاز) من التنظيم الحضري الفعال وان كان هذا (الجهاز) يختلف في طبيعة تكوينه عما يوجد في المدن الاوروبية مثلا ولكنه يقوم بنفس الوظائف . اراء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين ان يضعوا (نموذجا) للمدينة الاسلامية كما يتصورونها اعتمادا على المعلومات لديهم . وربما كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني في مقدمته التي اشرنا اليها من قبل هي من اوضح واهم هذه المحاولات . فهو يقول انه « يمكن وضع صورة لا قد تكون عليه المدينة الاسلامية النموذجية على الرغم مما في هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من ان هذا العمل له مزاياه الكثيرة نظرا لتعدد الاشكال وكثرة الاختلافات والتنوعات في كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة . ولكن مع ذلك فانه يمكن القول بشيء من التجاوز اننا نتوقع ان نجد في أي مدينة اسلامية عددا من الملامح الاساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الاساسية في خمسة عناصر هي :

اولا : وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية - بل ان هذا الموقع ذاته كثيرا ما يكون هو العامل المتحكم لقيام المدينة ذاتها في تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يذهب اليه سوناجيه عن ان مدينة حلب انما اقيمت في الموقع الذي توجد فيه نظرا لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط به ويشرف عليها .

ثانيا : وجود مدينة ملكية او حي (ملكي) وكثيرا ما ينشأ هذا الحي في مركز حضري كان موجودا من قبل بالفعل ولكن قد يتم انشاء ذلك الحي الملكي في احيان اخرى في ارض جديدة تماما فيصبح هو ذاته مركزا ينمو من حوله التجمع الحضري نتيجة للنزوح كثير من الناس اليه ، ممن تجذبهم اوضاع السلطة والثروة والشهرة التي يضيفها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وانما المقصود هو وجود (مجمع) يضم قصور الامراء والمصالح الحكومية والادارات وامكن لسكني الحرس وما الى ذلك ، وهي مجمعات تختلف في الشكل والحجم تبعا لنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع في القلعة ذاتها في عصور الشدة والاضطرابات حتى يمكن إدارة شؤون الدفاع عن المدينة ، أما في أوقات الرخاء والهدوء والنجاح والتقدم فإن هذا البلاط قد ينتقل إلى المناطق الأخرى المجاورة والأكثر اتساعا ورحابة فيجذب وراءه الدواوين والإدارات الحكومية .

ثالثا : - وجود مركز للمدينة يضم المسجد الجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينية والأسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به من خانات وقيصريات ، إلى جانب وجود مناطق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكن الطبقات الفنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، أي أن هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاط الاقتصادي (التجار) والنشاط الديني (رجال الدين والعلماء) على السواء .

رابعا : - وجود منطقة تضم الأحياء السكنية التي تتميز بخاصيتين هامتين : **الأولى** ، هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينية وأماكن الإقامة والسكنى ، بمعنى أن التوزيع المحلي للمساكن يسير حسب التمييزات والفوارق السلالية والدينية ، **والثانية** هي الاستقلال النسبي لكل حي من هذه الأحياء أو لكل مجموعة من الأحياء معا . وهذا أمر طبيعي حيث يعمل أبناء الدين الواحد أو المهنة الواحدة أو الحرفية إلى التجمع معا نظرا لما في ذلك من شعور بالأمن والأمان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينة جديدة وسكانها وافدين جدد ، فتميل كل فئة إلى التجمع معا والإقامة في منطقة أو حي واحد . ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن في بعض المدن الكبرى في شمال أفريقيا مثلا ، ولا تزال بعض الأحياء أو الحارات تسمى بأسماء أو أصحاب مهنة معينة (حارة الحدادين مثلا) أو دين معين (حارة اليهود أو حارة النصارى) وما إلى ذلك .

خامسا : وأخيرا وجود ما يمكن تسميته بالضواحي أو الأحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيث يمكن أن تمارس بعض الأعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على أطراف المدن ، وعلى طول الطرق الرئيسية ، أي أن تلك المواطن كانت تقام خارج أسوار المدينة ذاتها ، كما أن المدافن كانت هي أيضا تقام خارج أسوار المدينة .

هذه في رأي البرت حوراني هي الملامح التي يجب أن تتوفر في المدينة النموذجية ، أو يقول أدق (في نموذج المدينة الإسلامية) مع اختلاف من حيث الحجم والأهمية باختلاف المجتمعات . ومع أن كثيرا من هذه الملامح كانت توجد في معظم المدن في العصور الوسطى ، كما هو الحال في المدن البيزنطية والإيطالية ، قبل القرن الحادي عشر ، بل وإيضا المدن الصينية ومدن أواسط آسيا إلى حد ما على الأقل ، فالذي لا شك فيه هو أن المدن الإسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المميز من الاسلام نفسه الذي تعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيق للكلمة ، وصيغ الحياة في العالم الاسلامي بصيغة معينة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما تقصده حين نقول عن الاسلام انه اسلوب للحياة . ولقد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزوايا والطرق من اهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن في اماكن الحكام ولا الاميان تجاهلها او الاغضاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث نجد ان كل ما كان يتخذه الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتها من طريق المسجد والمدرسة ، كما انه من طريقها كان الرجل العادي يشارك في الحياة الجماعية ككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون في معظم الاحيان بالاميان ، مما كان يعطي المدينة او المجتمع الحضري في العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميه بالطابع الاسلامي .

★ ★ ★

احمد فكري

قبة الصخرة

تمتاز قبة الصخرة في عالم التاريخ والآثار بمميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من أكثر بقاع العالم قدسية ، وهي الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكي والحرم المدني ، وهي نفسها ، أي الصخرة الشريفة ، كانت أولى القبلتين . وبالإضافة إلى قدسية الموقع الدينية ، فإن الحرم الشريف يعتبر من أجمل بقاع العالم الأثرية ، إذ أنه يحتل مساحة

كتب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد يقول :

المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فكري (١٩٠٤ - ١٩٧٥) :

كان استاذاً للحضارة الإسلامية ورئيساً لقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السوديون في جامعة باريس في موضوع التأثيرات الإسلامية في طراز العمارة الرومانسي في مدينة بوى (Puy) في جنوب فرنسا سنة ١٩٣٢ .

ولقد اشتغل الدكتور أحمد فكري بالتدريس في كلية الفنون الجميلة بالعاهرة قبل أن ينتقل إلى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفي تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر الدائم في اليونسكو في باريس ، وشارك في الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالحضارة الإسلامية . وإنشأ قسم الآثار الإسلامية بآداب الاسكندرية ، كما ترأس بمكة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية وبعض الجامعات الأمريكية في مطلع الستينات ، لتصوير المخطوطات العربية بديرسات كاترين بسيناء . ويحتفظ متحف كلية الآداب بالاسكندرية بنسخة مصورة بالميكرو فيلم لتلك المخطوطات كالتي توجد في مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة .

ولقد تلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية حالياً في مصر والعراق والجزائر حيث عمل في فترة ما بعد التقاعد ، قبل المود إلى كليته في الاسكندرية .

وللدكتور أحمد فكري إنتاج علمي وفير يمثل في عدد كبير من الابحاث التي نشرت له في العربية والفرنسية والانجليزية إلى جانب عدد من الكتب منها كتابه في المسجد الجامع بالقيروان (دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦) ، ثم ثلاثيته في مساجد القاهرة ومدارسها ، وأولها الدخسر (دار المعارف بمصر ١٩٦١) ويبدو يأتي كل من العصر الفاطمي والأيوبي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩) .

ولا بد من كلمة أخيرة في تقويم أعمال الدكتور أحمد فكري حيث نجح في تنقية الفن المعماري الإسلامي ، من : تنفيذ نظريات المستشرقين التي نهتم بالنهج التحليلي الذي ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الإسلامي إلى بلد من البلدان أو إلى فترة زمنية من المصور السابقة على الإسلام . وفي ذلك اجتهاد في بيان أصالة الفن الإسلامي عن طريق التركيز على أهمية الوظيفة لعناصر العمارة الإسلامية ، ونجح في بيان أن الفن الإسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولفه العرب وأنه في النهاية التعبير المجسم عن عقيدة العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال الى الجنوب ٥٥ مترا ، وعرضها من الشرق الى الغرب ٣٥ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع فى ركن يشرف على بيت المقدس ، تنصب فيه قبة الصخرة كانها اكليل يتوج المدينة . ولعلما نجد فى بقاع العالم الاثرية نظيرا لهذا المنظر الذى اضفت الآثار العربية الاسلامية فيه جمالا الى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة اهمية عظمى من انها اقدم بناء عربى اسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الاخرى التى بنيت قبلها ، او تفرقت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ، ومثل المسجد الانصى الذى كان اول بناء اقيم فى الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الاولى قد تفرقت تماما . اما قبة الصخرة ، فانها تحفظ بجميع عناصرها الاثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ اكثر من الف وثلاثمائة سنة ، رغم عدايات الزمن ، ورغم الاصلاحات التى تعرضت لها على مر السنين .

ولقبة الصخرة اهمية عظمى كذلك فى انها اقدم أثر معمارى عربى اسلامي يحمل تاريخه منقوشا مسجلا عليه بالخط الكوفي . صحيح ان اسم الخليفة الاموى عبد الملك بن مروان الذى يرجع الفضل اليه فى تشييد القبة ، قد حذف من النص ، واستبدل به اسم الخليفة العباسى المأمون ، ولكن التاريخ بقى يقرأ فيه بوضوح سنة التتين وسبعين للهجرة ، وهى السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . اما الآثار التى سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتى ما تزال باقية ، فتقتصر على بضعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ فى سنة ٣١ هجرية ، والسدى اكتشف فى اطلال الفسطاط .

وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهى فكرة اصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سنرى فى آخر هذا المقال ، تصميم بناء شبيه بها فى تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة ببعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تتضح هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الراسى للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر . تفرع وتتداخل وتلتاح فى حساب هندسى بارع ، بحيث تتناسق اطرافه تناسقا رشيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابه مآدهنى كبار رجال العمارة فى العالم ، فشهدوا جميعا بان هذا البناء من أعظم المباني الاثرية على الاطلاق ، تناسقا واتزاناً . والمعروف انه كان يشرف على أعمال البناء رجلان مسلمان ، همارجاء بن حيوى ويبريد بن سنان .



ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل (١) ، مضلعا مثنى متساوى الاضلاع قطره مائة ذراع او ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من اضلاعه ٤٠ ذراعا او ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا المضلع جدران البناء ، وهى سميكه يبلغ عرضها اربعة اذرع ، او متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بعناية فائقة ، بالرغم من ضخامة أحجامها ، اذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها ثمانين سنتمترا .

وكانت الاجزاء العليا من هذه الجدران مكسوة بطبقة غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد ازيلت هذه الطبقة في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني منذ اربعمئة سنة ، واستبدلت بها كسوة خزفية ، اما الاجزاء السفلى من الجدران فظلت كما كانت مكسوة بالواح رخامية فاخرة ، لوحة (١) .

وفتحت في جدران المذبح المواجهة للجهات الرئيسية الاربعة ، اربعة ابواب ، باب في منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحته سبعة اذرع او ٢٨٠ سنتيمترا تقريبا . ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مستوى الاضلاع بمقدار سبعة اذرع ايضا ، ويبلغ امتداد كل مدخل خارج الجدران ، ثمانية عشر ذراعا ، او ٩ أمتار تقريبا ، ويبلغ ارتفاعه اربعة أمتار ونصف . ويحتوي كل ضلع من الاضلاع الاربعة المفتوحة فيها الابواب على ستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران ، وعمقه ذراع ونصف ، اي ٧٥ سنتيمترا ، الاربعة الوسطى من هذه التجاويف صماء والاثنتان المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . اما الاربعة الاضلاع الاخرى فيحتوي كل منها ، بالإضافة الى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع اسم في موضع الباب من الاضلاع الاولى . وتقع جميع هذه التجاويف على ابعاد متساوية فيما بينها ، وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الابواب يقابل رواقا مثنى الاضلاع عرضه سبعة اذرع او ثلاثة أمتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، من جهة ، جدران البناء ، اي المذبح المثنى الخارجي ، الذي يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا في الخارج الى ١٩ مترا في الداخل ، كما ان اضلاعه تخلو من الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، من الجهة الاخرى ، مضع مثنى ثمان ، مقابل للمذبح الخارجي ، طول كل ضلع من اضلاعه ١٥ مترا ونصف المتر تقريبا ، وتكون اركانها من ثمان دعائم ضخمة ، سداسية الاضلاع ، غير متساوية الابعاد . ويحف بكل دعامة ، على اضلاع هذا المثنى الوسيط الوهمي ، عمود ضخم من كل جانب ، يقع على بعد ثلاثة أمتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، اي انه يتوسط كل دعامة بين عمودان على امتداد اضلاع المثنى ، وعلى ابعاد متساوية . ويبلغ البعد بين طرفي كل دعامة بين منجارتين اربعة وعشرون ذراعا ، او ١٢ مترا تقريبا ، وترتقى على هذه الدعائم الثمانية ، وعلى هذه الاعمدة الستة عشرة ، اربعة وعشرون عقدا ، تحمل سقف هذا الرواق التي ترتفع تسعة أمتار عن سطح الارض .

وهذا الرواق الاول ، الذي يطلق عليه اسم التمثين الخارجي ، مفتوح على رواق ثمان ، لوحة (٣) وتقوم الدعائم الثمانية والاعمدة الستة عشرة حدا فاصلا بين الرواقين ، كما ان الفراغات المدة تحت العقود الاربعة والعشرين القائمة فوق هذه الدعائم والاعمدة تنهى مجالا للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثاني اسم التمثين الداخلي ، لانه مثنى الاضلاع في مواجهة التمثين الخارجي ، طول كل ضلع من اضلاعه ١٤ مترا تقريبا ، غير انه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها اربعة أمتار تقريبا ، او من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا . ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلي احد عشر ذراعا ، او ستة أمتار تقريبا ، اي ان اتساعه يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجي . وهو أمر يثير الدهشة ، وقد اثار دهشة جميع علماء الآثار

(١) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب المؤلف محمد الطبع شامل لتاريخ قبة الصخرة وتخطيطها ونقوشها ومعارنها وزخارفها وأهميتها الدينية والآثرية .

والمعماريين ، وتساءلوا عن السر في اختلاف اتساع الرواقين ، في حين أن المنطق الهندسي كان يفرض على البناء أن يجعل المصلع المثلثن الوهمي الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبحث هذا الموضوع في القسم الاخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلي بدعامات اربع ضخمة في وسط البناء، تحتل اركان مربع طول كل ضلع من اضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة. وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة امتار تقريبا ، هي التي تحمل اكر عيب في البناء ، وعليها تركز قواعد القبة . ويشاركها في تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة اعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى ابعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد اربعة امتار . وتقع هذه الاعمدة على محيط دائرة ، او على الاصح ، كما سنرى ، على رؤوس المصلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الاربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر عقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التثمين الدخلي ، ومن جهة اخرى ، رتبة القبة التي ترتفع حافتها العليا عشرين مترا ونصف المتر من سطح الارض ، لوحة (٤) وتتفتح في هذه الرقبة ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها في سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الاعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنا عشرة دعامة ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخة . وحليت جميع اجزاء البناء الداخلية الاخرى بالرخام المتنوعة ، مادة والوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتناوبت فيها الالوان ، كما حليت تواسيحها بالفسيفساء الرائعة وكذلك رتبة القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف الممرات ، بحيث لم يترك في داخل البناء فراغ الا والبس حلة موشاة ما بين مرمر مصقول ، وزدهب براق ، وزجاج عجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء ان يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، اذ انه روعي ان تكون الاضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من انه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس في كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة في رتبة القبة ، وذلك لان هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخزمة ، تملأ خروجها قطع زجاجية مزججة مختلفة الالوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما اكثر ما يمتاز به ، اما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الانواع العظيم صنعته ، فان اهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب اقدم قبة قائمة في الاسلام ، ومصدر الالهام لآلاف القباب الاسلامية التي بنيت بعدها ، بل هي كذلك اقدم قبة قائمة من نوعها في تاريخ العمارة كله ، وقد سبق ان اشرت السى تصميمها الحكيم ، والى تناسق نسبها الرائع ، والى ارتكازها على مجموعات متناوبة من الدعامات والاعمدة ، والى دقة ارتباط اطرافها واجزاها ، ويبلغ ارتفاع قمتهن على مستوى الارضية خمسة وللاين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا وربعيتها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، اي انها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبطنة ببقية داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رتبة القبة ، وتتكون كل قبة من اثنتين

وثلاثين ضلعاً ، والقبتان مستقلتان بنائياً ، ولكنهما مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ، واعتقد ان الحكمة في اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة مجرية عليها ، لسبب من الاسباب . وهذا ما حدث فعلاً ، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال في سنة ٤٠٧ هجرية (١٠١٦) ميلادية بعد ان اصابها حريق ، واعيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية في سنة ٨٥٢ هجرية (١٤٤٨) ميلادية بعد ان اصابها حريق اخر ، واعيد بناؤها كذلك ، ولم تتأثر اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادثتين . ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء . وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصفائح ذهبية ، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقشت عليها الزخارف المذهبة . وروعي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرخام حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة ، وحتى تحفظ من جهة اخرى ، القبة الداخلية من تقلبات الجو حماية لـ زخارفها الجصية .

وتمتاز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تـكسو جميع اجزاء البناء من الداخل ، وخامسة تلك الكسوة النجمية النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة ، الزاهية الالوان ، المتنوعة الاشكال ، وفي قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحتها اكثر من الف متر مربع (٢) . واول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة ألوانها وتعدد أشكالها ودقة صناعتها ، وخاصة تناسقها ووحدتها . بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها ، مساحة وحجماً وحدوداً وبرزوا وتجويفاً ، وبالرغم من تنوع موضوعاتها وأشكالها . ولا شك في ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة فخمة فريدة في تاريخ الفنون . وقد قيل مثلاً ، من اشكال الاشجار التي تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من مظهرها المصطنع المتكلف تمتلئ بحياة واقعية بحيث ان اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة في روما وراقنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلفة اذا قورنت بنظائرها في قبة الصخرة . وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية في قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه ، وتظهر بمظهر جذاب ، تزيد بهاء ، ألوانها الذهبية المختلطة بالوان زرقاء وحمراء وخضراء . وفي هذه الموضوعات الزخرفية تبدو اللآلئ المنتشرة بين الازهار كأنها حلي وتيجان ، فتضفي رونقاً براقاً على المظهر الجذاب . ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية في فن الفسيفساء ، فهي تظهر لأول مرة في قبة الصخرة

واخيراً تمتاز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر أقدم الكتابات المسجلة على الآثار العربية ، وهي تمتد داخل المبنى فوق عقود المضلع الثمن وعلى جانبيها ، فيما بين الرواقين ، على

(٢) افراد السيدة (مارجريت فان برشم) Marguerite Van Bachem فصلاً كبيراً لدراسة زخارف قبة الصخرة في الجزء الاول من كتاب (كريسويل) K. A. Creswell (العمارة الاسلامية الاولى) ، صفحات ١٤٩ الى ٢٢٨ : ١٩٣٣
وقد بحثت السيدة في هذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثاً دقيقاً مستفيداً مزوداً بالصور والرسوم ، وتقتضئ اعلاه بعض الآراء والنتائج التي أبدت في هذا البحث .

شكل شريط طويل ، يزيد طوله عن مائتين واربعين مترا ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بينات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء وابراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاحلاق . وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى وابراهيم عليهما السلام ، وتدعو اهل الكتاب الا يغلو في دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، والا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا في الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون . (٣)

وهكذا لا تقتصر اهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الاثرية ، فهي ليست فحسب اقدم بناء قائم في البلاد الاسلامية ، ولا تعتبر فحسب اثرا من اعظم الانار التي خلفها العرب في التاريخ ، تناسقا واتزاناً وزينة وبنينا ، بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، لتؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .



كانت قبة الصخرة مشارا اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا . وقد اورد (كريستول) في نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء مائتي مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا عن قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه في سنة ١٩٣٢ (٤) واقدم هؤلاء الكتاب عهدا من العرب اليعقوبي الذي زار قبة الصخرة في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٤ ميلادية) ، (٥) ، ومن الاجانب ، اوتيكينوس (Eutychiou) الذي كتب عنها في سنة ٣٢٧ هجرية (٩٣٩ ميلادية) ، وقد زارها وكتب عنها معظم المؤرخين والرحالة العرب ، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل اكثر هؤلاء الكتاب استفاء لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية (١٥٢٢ ميلادية) ، والذي ألف (كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب (مثير القرام الى زيارة القدس والشام) مؤلفه شهاب الدين

(٣) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية (٢) ، سورة آل عمران ، الآيات (١٦ و ١٧ و ٦٧ ، و ٧٨) ، سورة النساء ، الآيات (١٦٩ ، ١٧٠ و ١٧١) ، سورة التوبة الآية (٣٣) ، سورة ابراهيم ، الآية (٣٥) ، سورة مريم الآيات (٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٧) ، سورة الاسراء ، الآية (١١١) ، سورة الاحزاب الآية (٥٤) ، سورة الصف الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية (١) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاحلاق الآيات ١ - ٤ .

(٤) (تاريخ اليعقوبى) ، جزءان ، طبعة ليدن ١٨٨٢ ، صفحة ١١ وصفحة ٢١١ من الجزء الثانى .

(٥) تنظر صفحات ٩٤ الى ٩٧ ، في الكتاب المشار اليه في الحاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا تدخل كتاباتهم في نطاق البحث التاريخي والآثرى .

(٦) طبع في جزآن بالطبعة الوهبة بالقاهرة سنة ١٢٨٢ هجرية (١٨٦٩ م) .

قبة الصخرة

المقدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ هـ - هجرية (١٣٦٤ ميلادية) (٧) . واخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب (تاريخ قبة الصخرة) لمؤلف عارف العارف (٨) .

أما أهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحية الانثوية فهو كتاب (قبة الصخرة في القدس) الذي ألفه في سنة ١٩٢٥ (ريشموند) وهو الذي كان المهندس البريطاني المقيم في القدس . (٩) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية في القدس) لمؤلفه (ماكس فان برشم) (١٠) ، وكتاب (كريستول) الذي سبق أن اشرنا اليه ، والى الفصل الذي كتبه فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التي اجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فان موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البناء الجليل ما زالا ، في رأيي ، يحتاجان لمزيد من البحث ، اذ ان النتائج التي توصل اليها المؤرخون وعلماء الآثار فيهما ليست قاطعة ، كما سنرى ، تشير اعتراضات وخلافات في الرأي .

الموضوع الاول ، هو تحديد الاسباب التي دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة ، واخر ما كتب في هذا الموضوع مقال نشره في سنة ١٩٥٩ الأستاذ (جرابار) ، استاذ الآثار الاسلامية بجامعة ميشيغان (١١) . وكان الرأي المقبول الى عهد قريب عند المؤرخين والعلماء هو ما رواه اليعقوبي من ان عبد الملك منع اهل الشام عن الحج الى مكة ثلاثا يميلوا مع ابن الزبير ، واقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بها ، من جهة ، عن الحج ، ولتكون ، من جهة أخرى ، مقصدهم الى الحج عوضا عن الكعبة . ونص ما رواه اليعقوبي في ذلك هو : « ومنع عبد الملك اهل الشام من الحج ، وذلك ان ابن الزبير كان يأخذهم اذا حجوا بالبيعة . فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج الى مكة ، فضج الناس وقالوا : تمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقال لهم : هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم ان رسول الله قال ، لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ومسجدى ومسجد بيت المقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهذه الصخرة التي يروى ان رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد الى السماء ، تقوم لكم مقام الكعبة ، فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستور الدباج ، واقام لها سدنة ، واخذ الناس ان يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، واقام بذلك أيام بنى أمية . »

(٧) مخطوطة لم تنشر محفوظة بالكتبة الاهلية في باديس .

(٨) طبع في عمان سنة ، وهو ملخص مفيد .

(٩) E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925

(١٠) Max Van Berchem ; Corpus Inscriptionum Arabiarum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376.

(١١) Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1959, pp. 83-62.

وتبدو هذه الرواية لأول وهلة معقولة ، مطابقة للأحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية) ، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بستين ، ووجد ان نطاق الدعوة لابن الزبير قد اتسعت في العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على انصار ابن الزبير في العراق الا سنة ٧١ (٦٩١ ميلادية) ، ثم او فد الحجاج بن يوسف في جيش كثيف الى مكة تقضى على ابن الزبير في أواخر سنة ٧٣ (٦٩٤ ميلادية) . وكان عبد الملك قد بدأ بناء القبة في مستهل سنة ٦٦ (٦٨٥ م) وانتهى من بنائها سنة ٧٢ (٦٩١ ميلادية) ، اى ان مكة كانت بيد ابن الزبير في الفترة التى فكر فيها عبد الملك في بناء القبة وانتهى من بنائها فيها . غير انه لا شك في ان اهل الشام لم يلاقوا في تلك الفترة عناء كبيرا في الحج الى مكة ، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ، فيما رواه المؤرخون ، ياتعون في صلاتهم بامام منهم ، غير الامام المفوض من ابن الزبير . ثم ان الحديث الذى رواه يعقوب بن نسيب الى الزهرى حدث مشكوك في صحته وصحة نسبته هذه (١٢) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، اى الى المسجد الاقصى ، وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة اخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد في موضع البديل عن المسجد الحرام الذى نص القرآن الكريم صراحة . الى فرض الحج اليه ، وحرّم الصد عن سبيله (١٢) ، فليس من المعقول ان يأخذ عبد الملك نفسه بشبهة الكفر ويصد الناس عن سبيل الحج الى بيت الله الحرام ، وبالإضافة الى ذلك فقد انفرد يعقوب ، من بين الرواة القدامى ، بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبلاذرى والطبرى ، وهذا مما يقوى الشك في الرواية كلها .

ومما يزيد حجتنا قوة ان البناء نفسه ، بناء قبة الصخرة ، لم يعد اعدادا صالحا لطواف الحجاج (كما يطوفون حول الكعبة) . فانه من جهة محصور في جدران غليظة وأبوابه الاربعة ، من جهة اخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخول أفواج من الناس وخروجهم في يسر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانه يحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويين اتساعا من جهة اخرى . ولهذا فان تصميم البناء نفسه ، في رأى ، يؤكد عدم تخصيصه للطواف . وقد روى بحير الدين ان بناء القبة على عهده في القرن العاشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدين المقدسى الذى نقل عنه الرواية في القرن الثامن (كان لا يفتح غير يومين في كل أسبوع) ، وان ستور الديباج كانت مرخاة بين العمدة ، فكانت (تشمر) في هذين اليومين بعد ان تغسل الصخرة وتطلى بالزعفران والمسك والعنبر والماسرد ،

(١٢) صفحة ٩٩ من كتاب (بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب) مؤلفه عبد العزيز الدورى ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ .

(١٢) سورة الحج الآية ٢٥ والآية ٢٧ .

ويفوح فيها ريح البخور (١٤) . وأغلب الظن أن هذا التقليد كان متبعاً منذ أيام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، في رأبي ، رفض هذا الرأي الأول الذي ينسب إلى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة إلى القدس . (١٥)

أما الرأي الثاني الذي أبدى عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الرأي السائد بين الناس ، فهو أن قبة الصخرة قد بنيت تخليداً للذكرى الاسراء . وهو رأي لم يشر إليه المفسرون القدامى إليه ، مثل الطبري والبخاري . وقد اعترض عليه حديثا اثنان من المستشرقين بحجة أن المسجد الأقصى المذكور في القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وأن ربط الاسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مألوفاً أيام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الرأي بحثاً مستفيضاً في كتب التفسير لم يتعرض له بعد أحد المختصين من القدامى العرب أو المحدثين . وليس من المستبعد أن تكون فكرة تخليد ذكرى الاسراء سبباً من الأسباب التي دفعت عبد الملك إلى بناء القبة ، بالرغم من أن الآيات القرآنية المسجلة في داخل القبة لم تترن عن قرب أو بعد إلى الاسراء . ولو أن السبب الرئيسي لبناء القبة كان متصلاً بالاسراء ، لما غاب عبد الملك أن يسجل على البناء آية من الآيات القرآنية التي أوردت خبر الاسراء خصوصاً وأنه قد سجل على البناء آية من سورة الاسراء نفسها ، لا ذكر للاسراء فيها ، كما سجلت من جهة أخرى آيتين متشابهتين ، هما الآية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والآية التاسعة من سورة الصف ، أي أن المجال كان متسعاً لإية أخرى من سورة الاسراء (١٧) ولهذا فأنى اعتقد أن هذا الرأي الثاني الذي يربط بناء القبة بفكرة تخليد الاسراء يحتاج إلى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك رأي ثالث رواه المقدسي ، وهو أن عبد الملك بن مروان شاهد في المقدس كنائس مسيحية شامخة ، (وخشى أن تعظم في قلوب المسلمين) . وأن يبهرهم مظهرها ، فيضعف إيمانهم ، ولهذا (نصب على الصخرة قبة) مشرفة متلألئة ، يروى المقدسي أنه لم ير في الاسلام ، ولا سمع في الشرق مثلاً (١٨) . وهذا الرأي ضعيف لا يصح قبوله باعتباره أنه سبب رئيسي

(١٤) صفحات ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٥) سيقني أحد المستشرقين ، وهو (جويتن) ، إلى رفض رواية اليعقوبي هذه ولكنه استند في ذلك إلى أسباب أخرى منها أن اليعقوبي كان متحاملًا على عبد الملك بن مروان وأنهم بالنفالي وضعف الإيمان ينظر S.D. Goitein ; The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa?, Al Andalus, Vol. 78, 1953 (١٦)

وينظر (Grabar) ، الفال المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٧) نص هذه الآية المكية (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) . وقد سبق أن ذكرنا أن الآيات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفي تمتد على شريط طوله ٢٤ متراً .

(١٨) صفحة ١٥٩ و صفحة ١٧٠ من كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الطبعة الثانية ، ليدن ، ١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وإن لم يكن مستبعدا أن يكون من بين الأهداف التى قصدتها عبد الملك من بناء القبة أن يكون للمسلمين فى القدس أثر شامخ يتفاخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المبانى لتضعف إيمان المسلمين أو تقويها .

وأخيرا قدم الأستاذ (جرابار) ، فى الملة : الذى أشرت اليه من قبل ، رأيا رابعا عن أسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الرأى هو أن عبد الملك أراد ببنائه القبة أن يرفع من شأن مدينة القدس أمام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار أن الصخرة كانت الموضوع الذى هم عليه إبراهيم يذبح ابنه اسحاق ، وكانت المسرح الذى جرت عليه قصة الضحية ، فكان عبد الملك أراد بهذا أن يرضى اليهود . ولكنه فى الوقت نفسه ، أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الاسلام الذى يثبت أقدامه فى مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامى على مقام قدسى من مقاماتهم . ثم إن عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حائزا للمسيحيين واليهود على الدخول فى الدين الجديد . هذه ملخص آراء الأستاذ (جرابار) التى فصلها فى ثلاثين صفحة من مقاله . غير أنه ، بالرغم من محاولته تدعيم هذه الآراء بحجج مستندة الى الرخايف المتقوشة فى البناء والآيات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بأن النتائج التى توصل اليها هى ، فى حد ذاتها ، افتراضية

meresugg estions
ولست أوافق الأستاذ (جرابار) على آرائه هذه . فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكرهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التى كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الزخرفية التى تشمل اشكال حلى وتيجان تنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد أكثر من الواقع الملموس ، سيطرة المسلمين عليهم . أما الآيات القرآنية المسجلة على البناء ، والتى تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية فهى لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة آلاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الآيات العشرين لتذكرهم بتعاليم الاسلام ، التى كانوا يستمدون اليها كل يوم من تلاوة القرآن الكريم فى مساجد بيت المقدس ، وأخيرا لم يكن هناك دافع دينى أو سياسى فى عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروى المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود . باحياء ذكرى قصة إبراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فإن افتراضات الأستاذ (جرابار) لا تقدم أدلة قاطعة على الأسباب التى دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

وإذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فنى اسمح لنفسي بتقديم افتراض آخر .
اذ أنه يبدو لى أنه كان من أسباب بناء القبة مسلك اليهود انفسهم تجاه الصخرة . ولاشك

قبة الصخرة

في أنهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات تزعم المسلمين وتلقبهم ، وتضايقهم في إقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفي المسجد الذي كان يباه عمر بن الخطاب أمام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتطاولون على الصخرة ، ويقتطعون منها قطعا يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فأراد عبد الملك باقامة بنائه حفظ الصخرة من عبث اليهود . وقد حملني على تقديم هذا الافتراض آيتان من الآيات القرآنية قد تكون لهما دلالة خاصة في ترجيح كفة الصحة فيه : وهما الآية السابعة والستون من سورة آل عمران ، ونصها : (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين) . والآية الثلاثون بعد المائة من سورة البقرة ونصها : (ومن يرغب عن ملة إبراهيم الا من سفه نفسه وقد اصبغناها في الدنيا ، وانه في الآخرة لمن الصالحين) . اليس في هاتين الآيتين انذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة إبراهيم ، وانه لم يعد لهم ملة بالصخرة ، التي استمدت قدسيتها من قصة إبراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصددهم عن الصخرة ، واغلاق ابواب قبتها امامهم ، معلناهم أن إبراهيم ، الذي يدعون التبرك بآثاره ، (ما كان يهوديا) وانما (كان حنيفا مسلما) . فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكره ، ويحافظوا على تراثه ، أما اليهود ، فقد أصبحوا من السفهاء .

وبالرغم من تقديمي هذا الافتراض ، باعتباره سببا من اسباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعي بوجهته ، فأنني اقرر أنه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين القدامى والمفسرين ما يؤيد الآراء والافتراضات التي ابدت حتى الآن عن اسباب بناء قبة الصخرة او يقدم أدلة قاطعة على صحتها .

غير اني اعتقد أن السبب الرئيسي لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بن مروان في تخليد ذكرى أولى القبليين . وسأحاول ايضاح هذا الرأي وتدعيمه أولا من رواية تاريخية لا أشك في صحتها ، وثانيا من تصميم البناء نفسه .

اما الرواية التاريخية فقد نقلها النيسابحي « الانس الجليل » عن كتاب « مشير الضرام » ، الذي نقلها بدوره عن قدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لما قدم أبو عبيدة بن الجراح على رأس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض أن يستسلم لهم ، ولكنه اشترط أن يسلم المدينة الى الخليفة نفسه ، ويتسلم منه كتاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على أن يتحمل مشقة السفر من المدينة المنورة ويجابح البطريق الى طلبه ،

(١٩) ننظر رواية ابن الاثير في صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه (الكامل في التاريخ) . طبعة بولاق ، ١٣٧٤ هـ ، ١٨٥٧ م) .

(٢٠) صفحة ٢٢٧ من الجزء الاول من كتاب (الانس الجليل) المشار اليه في حاشية سابقة . وننظر صفحاتنا ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من (تاريخ الامم والملوك) لابن جرير الطبري ، القاهرة ١٣٢٦ (١٩٠٨) .

حقنا لدماء المسلمين وتعظيمنا لمدينة بيت المقدس . وما أن كتب عمر كتب الصلح حتى توجه الى ساحة الحرم الشريف ، فوجدها « مزبلة » اختفت الصخرة من تحت (الزبالة) فامر بازالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصخرة . واراد عمر أن يبني مسجدا للمسلمين على ساحة الحرم الشريف ، وسأل أحد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الاحبار ، (ابن يرى ان يجعل المسجد) ، فأشتر عليه أن يبنيه خلف الصخرة حتى (تجتمع فيه القبلتان) ، فلم يقبل عمر هذا الراى ، وقال (**انا لم نؤمر بالصخرة ولكننا امرنا بالكعبة**) ، وبني مسجده ، هو المسجد الاقصى حاليا ، أمام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية اذن أن الصخرة كانت، منذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع اجلال المسلمين حتى ان اول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة ان ازال ما كان على الصخرة من (الزبالة) واطهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك ان الصخرة كانت رمزا للقبلة الاولى ، حتى ان عمر بن الخطاب خشى ان تزداد قدسيته في قلوب المسلمين اذا هو ردها الى صفتها الاولى هذه ، فجعل مسجده امامها، اى بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحو الكعبة التى استقرت عليها قبله الاسلام .

فلا شك عندى في ان تخليد ذكرى اولى القبلتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

ويؤكد هذا الراى تصميم البناء نفسه ، فهو بناء ليس على نظام المساجد ، فلا يصلح ان يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك ، كما سبق ان اوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما سنرى بعد قليل ، انه فصل تفصيلا على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيب خزانة محكمة لها ، سواء من حيث ضيق أبوابه ، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عادات الزمان وعيب الانسان . وكذلك روى في هذا البناء ان يكون مزارا فحسب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب اكبر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة في زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الاول الملاصق للأبواب ، والذي يقتصر استخدامه على دخول هؤلاء الزوار وخروجهم . فكان البناء معرض مخصص لعرض تحفة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا ايضا روى ان تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين أجنحته . وهل هنالك عند المسلمين ، بعد الكعبة ، كنز اكثر قدسية من القبلة الاولى ؟ ولا شك في ان عبيد الملك بن مروان رأى فرضا عليه ان يحمي الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكرها ، في الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه في الخلافة ، يسيطر على الكعبة (٢١) .

(٢١) قد يكون في هذا الراى الذى ابدىه تفسر كذلك لرواية اليعقوبى ، فيكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما نسب اليه اليعقوبى ، تحويل الحج من مكة الى المسجد الاقصى ، ولا ان تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وانما قصد فحسب تمجيد القبلة الاولى ازاء استيلاء ابن الزبير على القبلة الثانية .

هذا رأي بالنسبة للموضوع الاول الذي كان مازال محل بحث وجدال ، أما الموضوع الثاني فقد استغفر رأى علماء الآثار فيه ، ولم يعد مشار نقاش ؛ ولكنه في اعتقادي ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهو موضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسي .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اناردهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واعجابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسي (ماوس) لدراسة هذا الموضوع بتخطيطه ، وكتب عنه تقريرين في سنتي ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوثه ، وادلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة (٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان وانفقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل (ريشموند) و (كريسويل) ، قد اقترحا في الكتابين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا في تخطيط البناء ، وان هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهي ، كما يتضح من الرسم الذي قدمه (ماوس) ، شكل (٢) :

١ - رسم المهندس دائرة وسطى من مركز وهمي على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .

٢ - رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين في محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من اركان المربع الاول موضع الدعامات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من اركان المربع الثاني موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) ثم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ، وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ - مد المهندس بعد ذلك اضلاع المربعين امتدادا خارجيا عن الدائرة الوسطى ، ونتج عن تلاقي خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مثنى ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التي تفصل بين الرواقين .

C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee (٢٢)
d'Omar, Revue Archeologique, 3 serie, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pl. III ;
Note pour faire nute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique,
3 seni, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطأ عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناؤها الى الخليفة عمر بن الخطاب .

(٢٣) يراجع وصف التخطيط الذي اوضحناه في صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا الغال ، وكذلك شكل (١) و (٢) لسهولة متابعة نقاط هذه النظرية .

٤ - مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم المثلث ، ونتج عن امتداد هذه الخطوط المضلع المثلث الوسيط ، وهو المسمى بالثلثين الداخلى ، وقسم كل ضلع الى ثلاثة اقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ - مدت حدود هذا المضلع المثلث الداخلى الى الخارج ، ونتج عن تلاقى هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفي الوقت نفسه ، شكل نجم خارجى ثمانى الاطراف .

٦ - رسمت دائرة من المركز الداخلى الوهمى للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر في محيطها اطراف هذين المربعين الكبيرين ، اى رؤوس النجم الخارجى الثمانى الاطراف .

٧ - مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع المثلث الوسيط ، المسمى بالثلثين الداخلى ، ونتج عن ذلك مضلع مثلث آخر ، هو المضلع المثلث الخارجى ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العرضية لنظرية (ماوس). ولي عليها ملاحظة اولية واعتراضات ، اما الملاحظة الاولى 'لتى ابدتها ، فهي ان (ماوس) ، ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر الذى بنيت فيه القبة . او على الاصح ، يفترضون ان مهندس هذه القبة كان يستخدم ادوات رسم دقيقة ، امكنه بواسطتها ان يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم انهم يفترضون ان المهندس ، في عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك ان ينقل على الطبيعة الرسم المسطور على الورق ، ويطبقه عمليا بنفس الدقة .

اما اعتراضاتى على نظرية (ماوس) فهي :

اولا - اذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة ان يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمترا وقطر الثانية خمسون سنتيمترا ، فانه كان من الصعب عليه ان يحدد لهاتين الدائرتين مركزا وهما على الصخرة نفسها ، وهي غير مسطحة ، وان يرسم من هذا المركز الوهمى بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، احدهما يزيد قطرها من عشرين مترا ، تحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون مترا ، تحدد المضلع المثلث الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانيا - لست ارى حكمة في تحديد هذا المضلع المثلث الخارجى بدائرة حاصرة له ، اى خارجة عن اضلاعه ، خصوصا وانه ينتج من هذه العملية اخلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهى اهم ظاهرة في التخطيط اثرات دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو ان المهندس اتخذ الدائرة اساسا لرسم الثلثين الخارجى لكان يمكن ان يرسم هذا المضلع المثلث على محيط الدائرة ، اى خارجة ، فيصبح حاصرا له ، لا محصورا فيه . وبذلك كان يمكن ان يتحقق تساوى الرواقين اتساعا . ومعنى ذلك ان اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية لرسم تلك الدائرة .

ثالثا - لم تحدد في رسم (ماوس) المواضع التي أقيمت عليها الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات الأربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولاتلك التي أقيمت عليها الأعمدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعة بين الرواقين ، في حين أن جوهر تخطيط قبة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثارو (ماوس) نفسه ، هو في ارتباط جميع أجزائه ارتباطا وثيقا .

رابعا - تفترض نظرية (ماوس) ان المهندس استخدم في رسمه أربع عمليات غير مرتبطة تماما ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعات ومثلثات ومضلعات ، وعملية رسم خطوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط الى قسمين او ثلاثة ، واذا علمنا ان تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية (ماوس) انه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التي تتحدد على رسم (ماوس) ، وفي نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة بأركان مربعين ومضلع مثن . هي مواقع الأربع دعامات المحيطة بالصخرة والأربع أعمدة التي تتوسطها والثمان دعامات في التثمين الداخلي ، ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية ، هي خطوط المضلع المثن الخارجي الموازية لخطوط المضلع المثن الداخلي ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم الى ثلاثة أقسام ، هي مواقع الأعمدة الستة عشر في التثمين الداخلي وثمانية خطوط مستديرة هي التي تكون الدائرة الوسطي الوهمية ، كل خط منها مقسم الى قسمين متساويين ، هي مواقع الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات المحيطة بالصخرة . ومعنى اختلاف هذه العمليات الأربعة ان التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

خامسا - وأخيرا ، فان الغالب على شكل الرسم في نظرية (ماوس) هو الشكل الدائري ، في حين ان الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرة الواقعي هو الشكل المثن ، الى حد ان العامة من الرحالة والكتاب وصفوها بهذه الصفة ، واطلقوا اسمي التثمين الخارجي على الرواق الاول الملتصق بالجدران واسم التثمين الداخلي على الحدود الفاصلة بين الرواقين . أما شكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الاغراض ، لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والأعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومن استدارة رقبته .

ولعل (ماوس) ، هو وعلماء الآثار الذين وافقوا على نظريته وأيدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا اساس فكرة التخطيط في قبة الصخرة قائما على رسم دائرتين ، دائرة داخلية ودائرة خارجية ، لان هذه النظرية تسمح لهم بإرضاء تشبعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها . غير أنهم ذهبوا في ذلك لمذاهب مختلفة ، اذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هذا بتخطيط معابد اغريقية قديمة ، والبعض الآخر بتخطيط معابد رومانية ، او بتخطيط معابد بيزنطية ، في بلاد الشام . وقد ناقش (كريستول) هذه الآراء ، في الكتاب الذي سبقته الإشارة اليه ، وانتهى بحثه فيها الى ترجيح ما كان (ماوس) قد رجحه من قبل ، وهو ان كنيسة القيامة في القدس ، التي أقامها الإمبراطور قسطنطين قبيل منتصف القرن الرابع الميلادي ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصحح فى رأيهما ان تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لانها تتكون من دائرتين ، دائرة خارجية تحصر جدران الكنيسة المستديرة ، ودائرة داخلية امتدت عليها ثمانية دعائم يحاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الآثار ان بناء قبة الصخرة قد اقتبس نظام تخطيطه ، وهو المستمد ، فى رأيهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة من الثلاثات ، من احدى العابد السابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا الرأى ، فى اعتقادى ، غير سليم ، لانه بنى على فكرة هندسية مختلفة ، وعلى خطوط وهمية ولان واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤)

وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبة الصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس وآراء علماء الآثار .

وتفترض نظريتى ان مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندى ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية فى رسم مخططة وتطبيقه .

اولا - رسم مربعا تحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه ثلاثين ذراعا ، او ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد تحدثت من اركان هذا المربع الاول النقاط ١ و ٢ و ٣ وهى مواضع الدعائم الاربع الاكبرى الداخلية ، شكل ٤ .

ثانيا - رسم مربعا ثانيا متاخلا فى المربع الاول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مثنى ، وبحيث تتساوى اطرافه الثمانية ، وكذلك الابعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقد تحدثت من اركان هذا المربع الثانى النقاط ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الاعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعائم الكبرى ، شكله .

ثالثا - رسم مربعين آخرين متداخلين فى المربعين الاول ، من نفس الحجم وبنفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الاطراف وتتساوى الابعاد بين رؤوسها . وقد تحدثت من اركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضع الاعمدة المجاورة للدعائم الكبرى ، شكل ٦ .

رابعا - مد اضلاع المربعين الاول والثانى فى خطوط مستقيمة تنج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ ، وهى مواضع الدعائم الثمانية الوسطى التى تحدد المثنى الداخلى ، شكل ٧ .

(٢٤) ناقشت هذا الموضوع باسهاب فى كتابى الزعم نشره قريبا ، ولا يتسع المجال فى هذا المقال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وانها تعتمد على ١٥ رسما اخرى .

(٢٥) كان شيخا من شيوخ بيسان ، قال عنه مجير الدين فى صفحة ٢٤٩ من الجزء الاول من كتاب « الانس الجليل » انه (هو الذى تولى بناء الصخرة) ، وكان يساعده يزيد بن سلام ، من اهل بيت المقدس . ومات رجاء بن حياة فى سنة ١١٢ هجرية (٧٣٠ ميلادية) .

خامسا - رسم مضلعا ثمنا متساوي الاضلاع وذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاط هي النقاط ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ و ٤٨ . وهي التي تحدد اركان الجدران ، ثم مد خطوطا مستقيمة بين هذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هي المثلث الخارجي ، الذي بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية اربعين ذراعا و ٢١ مترا تقريبا ، وهو الطول الواقعي لكل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨ .

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلي والتثمين الخارجي ، او المثلث الداخلي والمثلث الخارجي ، وتحقق توازنهما ، وتكونت من مجموع هذه العمليات الخمس تحديد اثنتين وثلاثين موضعا من مواضع الارتكاز في البناء ، شكل ٩ . وبقي تحديد ستة عشر موضع اخر ، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاع التثمين الداخلي الى ثلاثة اقسام ، ولكنى اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هي انه :

سادسا - مد خطوطا مستقيمة من اركان المربعات الداخلية الى اضلاع المثلث الداخلي . خطين من كل ركن من اركان المربعين الاول والثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ثان مقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاع المثلث الداخلي ست عشر نقطة ، هي النقاط ٢٥ الى ٤٠ ، وهي مواضع الاعمدة الستة عشر المتوسطة بين الدعائم الثمانية الوسطى ، شكل ١٠ .

وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة (٨) نقطة ، وعلى الاصح ، ٤٨ خطأ ، هي التي يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ في تطبيق هذه النظرية انه :

اولا - اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ، هي رسم خطوط مستقيمة ممتدة من اضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعمل الفرجال قط لرسم دوائر ، ولم يحاول رسم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابية لقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كما تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندس لم يلاق صعوبة في تطبيق هذه العملية المتصورة على رسم خطوط مستقيمة ، وتنفيذها على الطبيعة .

ثانيا - تربط اجزاء البناء جميعها ارتباطا وثيقا ، وهي الظاهرة التي تثير الاعجاب ، فان الثماني والاربعة نقطة من نقاط التخطيط ترتبط بعضها ببعض الاخر بخطوط مستقيمة في شكل مثلث او مربعات او مضلعات .

ثالثا - يتضح من هذه العمليات ان الاطار الخارجي للتخطيط ، وهو المثلث الخارجي ، كان وضعه وتحديده نتيجة حتمية لنواته الداخلية ، اي للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثلث الداخلي وتحديده نتيجة حتمية لهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر في عدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر فى نظرية ماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارج هذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

رابعا - تختفى فى هذه العمليات الخطوط والنقط الوهمية التى تضمنتها نظرية (ماوس) وهى الدوائر التى لا ظل لها فى الواقع ، ومركز الدائرة الذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

خامسا : لم يعد هنالك مجال للمقارنة بين الآثار السابقة لبناء قبة الصخرة او البحث فيها عن مصدر الهام مهندسنا اذ ان هذه الآثار جميعا تقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرها استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتى ان تخطيط قبة الصخرة ، لا يتصل عن قرب او عن بعد ، بتخطيط أى من الآثار السابقة لها ، وانه ابتكار حكيم من مهندس عبقري ، اتبع فيه عمليات قائمة على مبدأ واحد ، وراعى فيه سهولة تطبيقه وتنفيذه على الطبيعة ، ولم يدخل الدائرة بأى شكل فى عناصر هذا التخطيط ، ولكنه جعله ملائما لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقة حسابه واصالة تفكيره ، وهذا ما اعترف به علماء الآثار جميعا بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار . وقد اكد الاستاذ جرابار ، فى المقال الذى سبقته الاشارة اليه ، وهو اخر بحث نشر عن قبة الصخرة ، ان فكرة تخطيط قبة الصخرة وعمارتها فكرة اصيلة واصالة مذهشة ، وان بابها لم يكن يقلد ، ولكنه كان يصمم وفقا لمقتضيات البناء المعمارية .



سعد زغلول عبد الحميد

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

التمهيد : في حدود الموضوع :

ان تحديد موضوع الحياة الدينية في المدينة الإسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالي يكون مفهوم الحياة الدينية ، كما يتطلب بعد ذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الإسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر في طبيعة الاسلام الذي توصف به تلك المدينة .

في الحياة الدينية : والامر الذي يثير الانتباه لأول وهلة ، هو أنه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوس الدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربما لم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرين والفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية او مبدأ التدين عند مختلف الشعوب ، وعلى أطول العصور . فالفالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاموا حول موضوعه . فتكلم البعض عن : الالهة والالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهم الملوك والابطال الذين اليهم أتباعهم والمعجبون بهم بعد وفاتهم - مما يدخل في مجال تقديس

الإباء والاجداد . او أن الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر أكثر من عنايتها بالعقيدة . وفى نفس الموضوع قيل أن أصل الدين هو النزعة التعويذية ، أو أن الأصل هو الطوطمية ، المثلة فيما كان - أو ما زال - يخشاه الإنسان من الحيوانات أو المظاهر الطبيعية التي قدسها أو عبدها . وعن هذا الطريق رأى البعض أن أصل الدين هو السحر أو أن المبادئ الأولى للدين هي الأوامر أو الاعتراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق رأى آخرون أن الدين هورد الفعل لعجز البشر الطبيعي والاجتماعي ، كما رأى غيرهم أنه يمكن تحرى أصل الدين في سلوك الإنسان - فكان الإنسان حيوان ديني بالطبع ، مثلما قيل من قبل أنه حيوان اجتماعي .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الانسانية الأولى على المفاهيم الأساسية في كل تدين ، وهي التي تدور حول معنى الشيء المقدس ، الذى يخشى بأسه أو الذى يرجى عفو ، مما يعبر عنه عند الباحثين الأوربيين بالتابو (taboo) وكذلك بالمانا (mana) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس ، وعبادة الحيوانات ، والأرواح . هذا كما أن الديانات السماوية جاءت لتقدم الى الناس فكرة الآلهة المهيمن الواحد ، عن طريق الوحي . فكان الانبياء همزة الوصل بين الناس والآله . ولقد تفردت المسيحية بأنها جمعت في شخص المسيح ما هو الهى مقدس (اللاهوت) وما هو انساني مقدس (الناسوت) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، أى من علاقة الإنسان بالمقدس أو بالله ، هو دفع القلق الأساسي الذى يتهدد كيان الإنسان أو الذى ينبع من الوجود الانساني بعبارة أخرى . وبالتالي يكون أساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، الى جانب تنظيم علاقاتهم جميعا بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

وعن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحدثون ، من المشتغلين بتاريخ الأديان ، أن كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفي كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والأساطير والمعتقدات والرموز - اشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك ، هو أنه لما كان الإنسان دينيا بفريزته ، فإنه لم يستطع أن يتخلص تماما من تدينه البدائي الساذج ، رغم دخوله في مرحلة التدين الواعي بفضل الديانات السماوية . وما يهمننا في هذا المقام ، هو أنه رغم ازدهار العلم الذى أخذ يراحم الدين في كثير من مجالاته ، ورغم أن الإسلام هودين التوحيد وأن التوحيد يعنى الثقة المطلقة في الله ، فإن الإسلام لم يستطع - رغم غيرته الشديدة في المحافظة على نقائه - من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الأولية ، مما يدخل في مجال السحر والتطير والاعتقاد في الروحانيات ، وأمثال ذلك ، مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية . تماما كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير في أتباعه ، الأمر الذى نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التى

(١) وذلك كما فعل فرترودكهيم . انظر علم الأديان ، لـ جيب (Gibb) وعادل الموا ، مجموعة زمني علما ، رقم ٢٢ ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ص ٧ - ٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢٧ ، ٢٨ .

تراوحت - مع مرور الزمن - في القرب والبعد من نصوص الإسلام وروحه ، ما بين الاعتدال المقبول والطرف المذموم ، مع ما كان يصاحب كل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة العقيدة وزيف الإيمان أو الزندقة ، مما شاع بين الناس .

وفي ذلك يروى الحديث الذي ينسب إلى النبي ، وفيه : « ستفترق أمتي على ٧٣ (ثلاث وسبعين) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقيون هلكي . قيل ومن الناجية قال : أهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي » (٣)

وبفضل الانقسامات المذهبية ، وبسبب وقوف دولة الخلافة أو من ينوب عنها ، بصفتها الحارس الأمين على الإسلام « الصحيح » أمام أصحاب « البدع » أو المذاهب المنشقة أو المخالفة ، أصبح للإسلام حياتان : أحدهما رسمية معلنة ، وهي المعتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قد تمارس في الظاهر وقد تعيش في الخفاء والستر ، تبعاً لقربها أو بعدها من السلطة أو من جمهور المؤمنين . والذي نراه في هذا الأمر أن تكريس ذلك التقسيم على مستوييه : الرسمي والشعبي في الإسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الإسلامية الأولى ، إلى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقام فيها الصلوات الكبرى والخطب في أيام الجمع والأعياد والمناسبات الهامة ، من : أنحباس المطر وحلول القحط أو كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومساجد محلية في الأحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التي يمكن أن تؤدي في الدار أيضاً . والمساجد الجامعة كانت تحت إشراف الدولة حيث يكون تعيين الأئمة والقراء والمؤذنين وغيرهم من سدة الجامع وخدمه ، أما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها أصحابها من أهل الحي أو الدرب أو المحلة ، دون إشراف من الدولة . (٤)

المذاهب الإسلامية والأحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلي أن يكون لطائفة من الطوائف ، وبالتالي لمذهب من المذاهب أيا كان . ومن هذا الطريق هان أمر انتشار النحل والفرق والأهواء والمذاهب المختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة أو ابتعد ، مما هو من موضوعات مؤرخي الأدیان ، مثل ابن أحرز القرطبي والشهرستاني والبغدادی ، وذلك الأوساط الشعبية ، بعيداً عن سلطة الدولة ورقابتها . وعلى هذا الأساس يحاول بعض الباحثين المحدثين ، توصيف المذاهب الإسلامية بأوصاف المذاهب السياسية الأوروبية الحديثة . فيجملون من الشيعة حزب اليسار الإسلامي ، ويضعون السنة في حزب اليمين (٥) ، تماماً كما هو الحال بالنسبة لحزبي الأحرار (التقدميين) الذين حل

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٢ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٧ .

(٥) على مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، قرن ١ - ١٣ ، بالفرنسية ، ٩٦ :

Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris (Hachette), 1951, p. 96.

محطهم العمال الآن ، والمحافظين (التقليديين) فى إنجلترا ، وهو النظام الذى يظهر فى الجمهوريين والديموقراطيين فى الولايات المتحدة .

بل لقد بلغت المفالة فى ذلك الى حد ترتيب مذاهب السنة (اليمينية) نفسها نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، وما بينهما من الوسط . ففى ذلك قيل ان الم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمين المعتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب المتطرف » . اما « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من احزاب اليمين المحافظ ، بسبب ترعرعها فى كنف ا فهي اذن تمثل وجه الاسلام الرسمى ، فى مقابل مذاهب الشيعة التى اعتبرت من احزاب المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبى . و اخذنا فى الاعتبار ان صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسى لكل من باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبا معارضا ، فاننا نود ان نضيف الى ذلك للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمى والشعبى ، وذلك على اساس كل النظر والتطبيق . فالاسلام النظرى هو الذى نجده فى كتب الدين المعتمدة ، والذى ن المساجد او المدارس او حلقات الوعظ والتذكير على ايدى المؤهلين لذلك من العلماء وا الذى يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، وأعمال السلف ، الى : علم الكلام ، والة ونظريات الفيس ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما ان هذا الجانب النظرى ينطبق على السنة والتشيع وغيرها من المذاهب ، سواء كانت فى الحكم او فى المعارضة ، كذلك ي بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامر والنهي عن المنكر ، والاعتكاف فى الربط والخاتقاوات ، وحضور حلقات الذكر أضرحة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذى يه تعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالدين الحى ، والذى نرى انه المقصود بالدراسة يكون الموضوع فى الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

فى المدينة الاسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحى او الممارسات الدينية اليومية ، التعريف بالنصف الثانى من عنوان المقال ، وهى ماهية المدينة الاسلامية ؟ والمقصود بال الاسلامية هنا ليس عاصمة او حاضرة او بلدة بعينها ، او عددا من البلدان يقع عليها الا . بما تحويه من المباني الخاصة والمرافق العامة وغير ذلك ، سواء فى الشرق او الغرب



المقصود بذلك هو المدينة التي تصور كل حياة الجماعة الإسلامية - وهي المدينة التي لا يمكن إلا أن تكون مثالية في التصور والخيال .

والامر الذي يستحق التنويه هنا ، هو أن المدن الإسلامية تنقسم بدورها الى نوعين : مدن رسمية أى حكومية من تخطيط الامراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الآخر هو الذي يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى أن مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يدوب الفرد في المجموع . وتظهر روح الجماعة الإسلامية على المستوى المدني في ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها - في كثير من الاحيان - تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف في طول حياة المدن الإسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، عن طريق تمهيد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت في خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس ابداع في التعبير عن روح التكافل هذا في الجماعة الإسلامية ، والتعااضد الانساني الاخرى ، مما رآه ابن بطوطة في دمشق سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالاولاني . فلقد مر الرحالة المغربي ذات يوم ببعض أزقة دمشق ، فرأى به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني - وهم يسمونها الصحن - فتكرت . وتجمع الناس حول الصبي المسكين وصحنه المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمعاونة الخادم التعس الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يطل الامر كثيرا اذ نصحة البعض بجمع شقف الصحن المكسور وحمله الى صاحب اوقاف الاولاني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب اوقاف الاولاني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . ويعلق الرحالة على ذلك ، قائلا : « وهذا من احسن الاعمال ، فان سيد الغلام لا بد له ان يضربه على كسر الصحن أو ينهره ، وهو ايضا ينكر قلبه ويتغير لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية أهلية ، ينسجم مع ما ذكرناه آنفا من امكانية النظر الى الاسلام من أحد وجهين : الرسمي أو الشعبي ، بمعنى النظري أو التطبيقي العلمي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة المعز ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي المتزم للاسلام ، أما كرخ الضفة الغربية لدجله ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، ونسقاط عمرو مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي في شقندة - وهي التي كانت تجاوز بعامتها وغوغائها المدن السالفة - فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام أن يكون بمعناه الحضاري الذي يسمح للمدينة الإسلامية - بمعنى جماعة المسلمين - أن تحتضن

(٧) بوركات ، فن الاسلام : لفته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ - ١٨٥
Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٣ .

بين جوانحها كل ابناءها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك أهل الدمة من غير المسلمين - دونما حقد أو كراهية .

وهكذا اعترف الاسلام للمجوس في القرن الرابع الهجرى (١٠ م) بانهم اهل ذمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن ، أن يذكر الاصطخرى عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها في التعظيم ، منها : بيت نار الكاربان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس في المبالغة بأيمانهم » (٩) . هذا ، كما رأى الامام ابو حنيفة قبل ذلك ان حياة الدمي تكافئ حياة المسلم ، ودينه دية المسلم ، مما ترتب عليه أن قال آدم ميتز في دراسته لحضارة الاسلام : ان وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فالمقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذى يقصد به مرعا النظام والامن والسلام (١١)

الخصائص الدينية لدار الاسلام :

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المسلمون ، في مقابل : « دار الحرب » أو بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين ، حيث لامن ولاسلام (١٢) . وعن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « اسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع (لله) . فالمسلم هو الذى يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة في الله ، وفي العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذى عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين المجدين في عملهم ، وانتهاء بالعباد المتقطين لعبادتهم ، مما ترتب عليه ان أصبحت الحتمية أو الجبرية - التي تعرف بالمضطرية أيضا عند ابن الجوزى (١٣) - هي الصفة المميزة للاسلام في نظر المعاصرين من الباحثين الاوروبيين ، بعد ان كان الاسلام هو دين الحرب في نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا أن نصف الاسلام بصفة توجز معناه أو مغزاه بأقل الكلام ، كما توصف البوذية بأنها دين الوداعة واللاعنف ، والكونفوشيوسية بأنها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بأنها

(٩) الاصطخرى ، ص ٧٤

(١٠) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ريدة ، ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ (على التوالي)

(١١) بوركات ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

(١٢) انظر المارودى ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ، ص ٣٧ .

(١٣) ابن الجوزى ، تلبس ابليس ، ص ٢٢ .

دين النقاء والمحبة (١٤) ، فقد لا يكون الامر سهلاً اذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالشهور ان الاسلام - دون غيره - هو دين التوحيد . ولقد اراد له البعض ان يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب او العنف عند الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخراً انه دين الجبرية والتوكل ، وذلك في محاولة لتفسير الضعف السياسي والتأخر الحضاري الذي ألم بالشعوب الإسلامية بسبب التوكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التواكل » ، فالذي لاشك فيه ان التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وان كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعاراً لها ، يختلف تماماً عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل في الفكر الإسلامي ، هو الثقة في الله وفي عدله كما هو الحضور الالهي في فكر المسلم وفي قلبه ، فهو اذن يمثل الرقابة العليا في ديومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الذاتي المعروف والنهائي القلبي عن المنكر ، وهو في النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

وعن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الإسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى في ندوة صغيرة بكلية الاداب الإسكندرية (شتاء ١٩٥٣) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير (I. Blachere) اثار فيها الاستاذ الزائر سؤالاً عن الفكرة الاساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . ويصرف النظر عما يمكن ان يكون ان يقوله المتخصصون (في علم الادب والاجتماع) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي ان تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي ان تكون بعض واقع الانسان في معاشه اليومي ، فلا بأس ان يكون الاسلام دين الإصلاح الاجتماعي فمن الامور المتفق عليها الان بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية ، ان الاسلام الذي بدأ دينا ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة اى الى منهج في الحياة .

الاسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التمهيد ، ويبدأ موضوعنا في الحياة الدينية من حيث نجد لتغلغل الاسلام كدين وعقيدة في كل مناحي الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفي ان ننظر في كتاب المارودي في « أدب الدنيا والدين » ، لننعرف على ان نظام الحياة الإسلامية هو في حقيقة الامر نظام كلي من حيث انه ينبغي ان يشمل كل اسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفي ذلك ينص المارودي في باب أدب الدنيا ، على ان صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، اولهما : ما ينتظم به امور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من اهلها . فهما شيئان لاصلاح لاحدهما الإصباح به

(١٤) انظر كارل باسبريس ، فلاسفة انسانيون ، مجموعة أدنى علماء ، منشورات عويدات ، بيروت رقم ٩٤ - ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ (على التوالي) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها ، لن يعدم ان يتمدى اليه فسادها ... ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها اثرًا ، لان الانسان دين بنفسه ... » (١٥) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة اشياء ، هي : الدين المتبع والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والامن العام ، والخصب الدائم ، واخيرا الامل الفسيح فانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على ان : « الدين اقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، واجدى الامور نفعًا في انتظامها وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني يتقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الاداء ، ويستسلمون لامره ، فلا تتصرف بهم الاوهاء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتاثر متبادل بينهما . فيفضل الدين تصلح الدنيا ، و« اذا صلحت الدنيا كان اسعادها موفورا واعراضها ميسورا ، لانها اذا منحت هنأت واودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و« اذا فسدت الدنيا كان اسعادها مكرا ، واعراضها غدرا ، لانها اذا منحت كدت واعبت ، واذا استردت استأصلت واجحفت » (١٦) .

ومن العلاقات بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادي (في ادب الدنيا) الى الكلام في ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يعالج هموم الناس اليومية في معاشهم ، ووجود مكاسبهم ، من : الزراعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعة بأنواعها ، من : فكرية وعملية . ويختتم ذلك بعرض لمذاهب الناس في الفنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع في كل ذلك الى ترقيق الادباء ، ويورد امثال الحكماء ، واداب البلغاء واقوال الشعراء ، كما يقول في المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهي ذلك من سنن الرسول (١٧) . والحقيقة انه اذا كان القرآن الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنة التي سننها الرسول : اقوالا كانت ام افعالا ، هي التي صار عليها المول - اعتبارا من القرن الرابع الهجرى (١٠ م) - في تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر في القرن الخامس الهجرى (١١ م) الى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفي لك قال البعض : انه اذا كان القرآن لا يستغنى عن الحديث ، فان الحديث بوسعه ان يستغنى عن القرآن - دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنة النبوية ، وتنوع اغراضها .

(١٥) انظر ادب الدنيا والدين ، ص ٩٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(١٧) نفس المصدر ، المقدمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالإشارة إلى ما ظهر من الكتب المتخصصة في السنن النبوية ، ومنها أشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوي » ، ومن أهم نماذجها كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) (١٨) . وكتب الطب النبوي تعرض ضمن ما تعرضه طرق العلاج بالأغذية وبالأدوية من نباتية أو حيوانية أو معدنية الأصل ، وكذلك العلاج بالإكسية والتعاود والرقى إلى غير ذلك . ففي تعرض إذن ، من غير قصد ، إلى : الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة ، إلى جانب العلاج والوقاية من الأمراض ، ستعرض له .

والهم من كل ذلك أن القرآن والسنة بصفتها أساس التشريع - حوبا للمبادئ الأولى لتنظيم شؤون الجماعة ، في كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المأكل والمشرب والمسكن ، والتقلب وأسلوب أداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الأفراد ، كالأزواج والطلاق والميراث إلى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، مما يمارس في الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا عن التراتيب ونظم الحكم والإدارة - دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض .

في أحوال المعاش : من الزراعة إلى تربية الحيوان والتجارة :

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، وأولها المأكل كانت الشريعة تنظم إنتاج الطعام وتحث عليه . فالعمل في الزراعة يتم في هداية الآية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين يتقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ، في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء » (١٩) . هذا كما حثت الأحاديث النبوية على العمل في الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فأنتم ، أعطاه الله من الأجر بقدر ما يخرج من الثمر » . ومن الوصايا في إصلاح المزرعة ضيعته قيل لأبي هريرة : « ما المروة ؟ قال : تقوى الله ، وإصلاح الضيعة » (٢٠) . ومن الأحاديث « التمسوا الرزق في خيابا الأرض ، يعني أزرع ، وفي غراسة النخيل يروى الحديث الذي يقول : « نعمت لكم النخلة تشرب من عين خوراة ، وتغرس في أرض خوراة : يعني ضعيفة لا تثبت . وكذلك الحديث الذي يقول في النخل : هي الراسخات في الوحل ، المطعمات في المحل (٢١) . وفيها أيضا : أن من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم : لا يسقط ورقها : هي النخلة (٢٢) . ومما ثبت قوله عن النبي في ثمر النخلة ، وهو الثمر : « بيت لا تمر فيضيع أهله » (٢٣) .

أما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسته ، وفي ذلك يروى الحديث الذي يقول : خير المال مأمورة ، وسكة مأبورة . ومعنى مهرة مأمورة أي كثيرة النسل ، وأما السكة

(١٨) الطب النبوي ، ط القاهرة ، السيدة نفيسة ، ١٩٥٧ (تجليد دار إحياء التراث العربي / بيروت) .

(١٩) انظر الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٠) ابن العوام الإشبيلي ، كتاب الفلاحة ، مخطوط المتحف البريطاني ، حقلية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ص ٣ .

(٢١) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوي ، ص ٢٢٨ ، ٢١٠ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبورة فهي النخل المؤيرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردى الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترفيها : اى كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعى والحيوانى كان يؤدى الى نمو حركة التجارة التى صارت مصدر ثراء العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ، وهو الامر الذى ادى بالتالى الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم فى ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففى ذلك يروى عن النبي قوله : تسعة اشعار الرزق فى التجارة والحرف ، والباقى فى السائبات ، اى الحيوان المستقل فى النقلة بنفسه ، والذى يستغنى عن العلوقة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب - وهو مادة اهل الفلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

نقابة الصناع والحسبة :

وفى كل ذلك ، وفى غير الزراعة والتجارة ، يكن رشد العاملين فى سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذى يعنى : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون فى المدينة فى اتحاد عمالى هو النقابة التى كان عليها الاشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك فى ضوء الحديث الشريف الذى يقول : ليس منا من غش (٢٥) .

وكان العاملون فى الصناعات ، مثلهم مثل التجار فى الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية المثلة فى المحتسب ، الذى كان فى اول الامر تابعاً من **اعوان القاضي** ، قبل ان يستقل بوظيفته التى كانت تسمى ايضا بـ صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : امامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى ينص عليه الايات القرآنية والاحاديث النبوية . فمن القرآن «كنتم خيرا امة اخرجت للناس» تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . وفى الحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فليسلطه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا اضعف الإيمان .

الواد الغذائية والفروض الدينية :

وكانت اهم واجبات المحتسب فى رقبته على الاسواق ، منع الوساطة فى التجارة ، حتى يتحقق الفرض من اقامة السوق ، وهو الانصال المباشر بين البائع والمشتري ، مما يمنع الغش ، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع الغش فى السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واعوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة فى الاسواق والحمامات والفتنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم فى ضوء الحديث الذى يحث على ازالة الاذى منه يعتبر من الإيمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(٢٤) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ، ص ٢٥٣ .

في الشراب والموقف من النبيذ :

اما منع بيع الخمر في الدكاكين ، وكذلك شربه في الاسواق فكان من اهم واجبات المحتسب على ان يكون المنع دون التجسس او هتك الستر بمعنى ان يكون فيما يعرف حاليا بالفعل العلني الفاضح . فالآيات القرآنية تضع الخمر جانب اليسر والانصاب والالزام وتسميها بالرجس ، وتقرر اجتنابها اى الابتعاد عنها . ولكن اذا كانت الآية قد نصت على الاجتناب ، فان الاحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الاحاديث على لعن بائعها وحاملها وشاربها ، هذا ، كما روى ايضا ان من شرب الخمر : لم تقبل له صلاة مدة اربعين يوما . وبلغ التشدد في ذلك الى حد تحريم التداوى بها ، او بغيرها من المحرمات . (٢٦) . وفي ذلك يقول الحديث : ان الله انزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداؤوا ولا تداؤوا بالخمر . وعندما سئل (النبي) عن الخمر : يجعل في الدواء ، فقال : انها داء وليست بالدواء . ومن الحديث ايضا : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . (٢٧)

والذي يلتفت النظر بعد ذلك كله هو ان بعض الأئمة اجتهدوا في تأويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فأباحوا شرب النبيذ او بعض أنواع منه ، وذلك كما فعل الإمام أبو حنيفة وتلاميذه ، من ممثلي مذهب أهل العراق . وفي ذلك كتب الجاحظ بعض رسائله ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفي هذا الامر يقول ابن عبد ربه : « فانا نجد النبيذ قد اجازاه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » (٢٨) . وفي أنواع النبيذ قال ابن شراة الكوفي ، في مجلس الخليفة الوليد بن يزيد (الفاسق) ، عن نبيذ التمر انه : « سريع الامتلاء ، سريع الانفشاء » . وعن نبيذ الزبيب : « انهم حاموا به عن الشراب » . اما الخمر فقال فيها : « اوه ، تلك صديقة روحى » (٢٩)

وهذا يعنى ان الخمر المحرمة فعلا ، هي خمر العنب التي كانت تعرف ايضا باسم القهوة واذا كان ابن شراة لا يستحى من التفاخر بأنه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فان غيره من اصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعلقون بانهم يشربون مادون المسكر ، ولا لده لهم دون مواقة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يلتمسونه باشربة شتى هي الخمر تطلب (٣١)

(٢٦) انظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٣٧ ، ١٧ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢٨) العقد الفريد ، ج ٦ ، ص ٢٩٠ .

(٢٩) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٢٣٦ .

(٣٠) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٦ .

(٣١) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فإن شربها كان ممكناً . فقد كان من الدارج شربها في الدبارات المبثوثة في طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . وإذا كان الخلفاء والامراء قد تشددوا في بعض الاحيان في منعها فإن هذا المنع لم يكن ليدوم طويلا .

فعلى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله حرم الخمر تماما في سنة ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صنع عصير العنب ، وانتهى الامر بأن قلعت كل كروم الجيزة ولم يجرؤ احد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شرب الفقاع (البوظة) باعتباره شرابا مسكرا . ولكنه في العصر الفاطمى الثاني ، واعتبارا من وزارة الافضل بن بدير الجمالى خففت الدولة من تشدها ازاء شرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تغلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتبارا من اخر جمادى الاخرة (٣٢) ولا بأس ان يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، اى حتى نهاية الصوم - على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابن المأمون الذى خلف الافضل ، تقرر ان يكون اغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهور الثلاثة ، ليس في القاهرة والفسطاط فقط ، بل في كل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضاء العامة من غير شك .

وفي بعض الاحيان كان الناس يترون بمحض ارادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيرا . ففى بغداد وعد الخليفة الراضى الذى ولى من ٣٢٢ هـ الى ٣٢٩ هـ / ٩٣٤ م - ٩٤٠ م ، ترك الشراب ، ونجح في ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء اعفائه من عهده الامر الذى كلفه ١٠ (عشرة) الاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء (٣٢)

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص الوائبة كثيرا ما تسنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الظرفاء والادباء والشعراء . فالامير ابراهيم الثانى بن احمد الاغلبى (ت ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م) عندما بنى مدينة رقادة واتخذها دار اقامة له منع بيع النبيذ في مدينة القيروان (مدينة عقبة بن نافع) واباحه بمدينة رقادة ، وذلك بسبب جنده وعبيده ، كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، اذ قال :

يا سيد الناس وابن سيدهم ومن اليه القلوب منقادة
ما حرم الشرب في مدينتنا وهو حلال بارض رقادة (٣٤)

(٣٢) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٤٩١ .

(٣٣) انظر على مزهرى ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ . ومن مجالس شراب الراضى التي كانت تعقد عقب صلاة الظهر والعصر ، انظر قطب السرد للرايق ، ص ٢٩٧ - ٣٠١ .

(٣٤) كتاب الاستبصار ، ص ١١٦ .

وفي الخمر ألف مؤرخ إفريقية المعروف : إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني (ت بعد سنة ٢٨٨ هـ) كتابا سماه قطب السورود في أوصاف الأنبلة والخمور (٣٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر اسماءها ونعوتها واشتقاقها ، وأوانيتها ، وأوقات الشرب ، ومنافع الإشربة . وفضل الخمر عليها ثم أنه عالج سير الخلفاء - من الأمويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشرب ، وتوقف عند من كان يهوى الشرب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي ، الذي لم يكن في بني أمية أمير ولا خليفة أكثر منه إدمانا للشرب والسماح والمجون حتى عرف بالفاسق ، ومثل : المتوكل على الله العباسي (أبو الفضل جعفر بن المعتصم - ت ٢٤٧ هـ) الذي كان مدمناً على الشرب منهمكاً فيه . وهو يورد بعد ذلك سير الأمراء والوزراء ويؤثر أخبارهم في الشرب ، ثم أنواع الشرب ، من : الأسود والأصفر والأبيض . أما آخر أقسام الكتاب ، فباب ما جاء في السكر ، يتلوه باب في ذكر من شرب الخمر صرفاً حتى مات من سادة العرب .

وإذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الغريب في بابه : « ليس في الأمور التي وقع فيها الحظر والإطلاق شيء اختلف الناس فيه اختلافهم في الإشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الأيام » ، فإن الأمر المستغرب حقاً ، هو أن أصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن أيضاً للدفاع عن وجهة نظرهم . ففى ذكر الإشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر أنها الجنة ، فتقول : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلا : « فذكر الماء واللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغير ، ولم يذكر العسل إلا بأنه مصفى ، وذكر الخمر فجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القاعدة الشرعية وكأنها الفصيل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين في الشرح وحدوده ، فكان الإسلام بسماحته يتسع لجميع ابنائه بصرف النظر عن مذاهبهم وأهوائهم ، وهو الأمر الذي لا يستغرب في الجماعة الإسلامية التي سمحت بوجود اليهود والنصارى في حظيرتها ، بل وغيرهم من الصائبة والمأنوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من أن نعيد تسجيل ما قاله آدم ميتز ، من أن : وجود النصارى بين المسلمين كان سبباً في ظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون « (٣٧) .

(٣٥) انظر المختار من قطب السورود ، اختيار على نور الدين السعودي ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، في ٣٦ صفحة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

(٣٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ص ٥٧ .

ومما جاء في باب السكر من الطرائف ، انه :أتى على (رضى الله عنه) بالنجاش وهو سكران في شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ، وجلده عشرين بعدها ، فقال : ما هذه العلاوة يا ابا الحسن ؟ قال : لانظارك في شهر رمضان ، وولدانا صيام . ولقد قال بعضهم :

لو يرى الناس في المدامة رأيا لم يبيعوا ببذرة عقودا (٣٨)

وقال أبو نواس :

ومترف عققد الشراب لسانه	فكلامه بالوحى والايمان
حركته بيدى وقلت له انتبه	ياسيد الكتاب والامراء
فأجابنى والسكر يخفض صوته	والصبح يدفع في قفا الظلماء
اتى لافهم ما تقول وربما	قتل المباكر صولة الصهباء (٣٩)

ولامراء في انه من الامور المستغربة في تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى أصبحت له قواعد وأصوله في مجالس الخاصة ، مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بعنايتهم . والحقيقة ان الظاهرة الغريبة لم يكن لها اتباعها بين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء وانقضاء . فمن رجال الدين - أصحاب الوقار - الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهى : أبو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى أبو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهواز لبيع سنين ، والذي كان من أعيان أهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان اردت كان سبعة ناسك ، او احببت كان تفاحة فاتك ، او اقترحت كان مدرعة راهب ، او آثرت كان نخسة شاراب .

وفى ذلك يحكى الثعالبى : ان التنوخى « كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده في الاسبوع ليلتين على أطراح الحشمة ، والتبسيط في القصص والخلاعة ، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا ابيض اللحية طويلا ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولد السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا في أعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من الف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا أو عكبريا ، فيفمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تشرب أكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ، ومخائق البرم والمنثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

(٣٨) انظر قطب السور ، ص ٤٢٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٤٢٧ .

وذاعت سيرة الوقورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشعر ، حيث قال السري :

مجالس ترقص القضاة بها اذا انتشوا في مخانق البرم
وصاحب يخلط المجون لنا بشيمة حلوة من الشيم
تخضب بالراح شبيهه عبثا انامل مثل حمرة العنم
حتى تخال العيون شيبته شيبة فعلان ضرجت بدم

كان ذلك يحدث في سهرة المساء الصاخبة، « فاذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت ، والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، وإذا كان الشيء بالشيء يذكر فلا بأس من الإشارة الى ما يذكره المقدسي عن مشايخ المصريين ، من أنهم لا يتورعون عن شرب الخمر (٤١) .

في الماكل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشرية ، كذلك خلت أسواق المدينة الإسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصاري من أهل الذمة . والاصل الشرعي هنا هو عدم جواز الاعلان أو الجهر بالمتكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة الى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب ان يكشف عنها اذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردي . ولكن هنا فرق جوهري بين لحم الخنزير الذي كان لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى عكس النبذ الذي إجازاه قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التي لم تعتبر نجسة في ذاتها ، من حيث انها مشروعة اذا ما تحولت الى الخل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا في ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم أكل الخنزير في بعض الاقاليم التي كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس . ففي اوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) قامت في جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم ، أي « حاميم » على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقية وخروج على الاسلام ، فلا بأس أن تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام الى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على أن الرجل الذي ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذي يهمنا من كل ذلك هو أن حاميم « احل لهم اكل انثى الخنازير ، وقال لهم : انما حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) — وذلك في محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة في آية التحريم .

(٤٠) انظر بيئية الدهر للشاعبي ، ج ٢ ص ٢٢٥ (عن الوزير الهلبى) ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ (عن القاضي التنوخي واصحابه) .

(٤١) احسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .

(٤٢) الاستبصار ، ص ١٩١ .

وكذلك لم يكن يباع في الاسواق الا اللحم المذكى اى المذبوح دون قطع الرأس ، حسب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير أثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضا - الامر الذى يعنى ادبا اسلاميا جميلا فى مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففى حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنا هو أن حاميم الغمارى الذى أراد أن يحل لحم الخنزير ، والذى لغب بالمفتى ، تشدد مع اتباعه فى هذه المسألة فطبّقها حتى على صيد البحر من السمك ، فى « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » . (٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ فى التذكية فى المغرب ، فان بعض المسلمين فى المشرق ، وخاصة ممن كانوا من اصل تركى ظلوا محتفظين بمعادنهم القديمة التى كانت تسمح ببارقة الدم ، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الرأس او تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته اى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشين قائد المعتصم ، والتى بسببها ادين بالزندقة . هذا والمعروف انه : « اُحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قال الرسول (٤٤) وكذلك الامر بالنسبة للحوم الاجنة ، وهى ليست محرمة ، وان كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغير تذكية ، على اساس ان ذكاء الجنين ذكاء امه . هذا ، وان كان اهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة ادراكه حيا (٤٥)

اما عن لحوم الخيل وحمر الوحش أيضا فكان يأكلها البعض ويعافها البعض تبعاً للاقليم الذى يعيش فيه ، والمذهب الدينى الذى يأخذه . فالمعروف ان المذهب الحنفى الذى انتشر فى إيران الشرقية والتركستان يحل اكل لحوم الخيل الذى درج الترك - بصفتهم رعاة الخيل - على اكله . وفى ذلك يروى عن النبى انه : اذن فى لحوم الخيل ، ونهى عن لحوم الحمير « (٤٦) » .

اما اصحاب المذاهب التى حرمت اكل لحوم الخيل او جعلته مكروها فبسبب انها خلقت للركوب اصلا ، ولانها من ادوات الجهاد وحرب العدو التى يجب الحرص عليها أيضا . وقبل هذا وذاك لانها من ذوات الحافز ، وليست من ذوات الاطلاف المشقوقه كسائر النعم . واختلفت الناس أيضا فى اكل ارنب الصيد ، فعافه البعض على اساس انه من ذوى المخالب الحادة ، مثل الجوارح المحرمة ، او الكواسر (٤٧)

(٤٣) نفس المصدر ، ص ١٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) على مزارى ، الحياة اليومية للمسلمين ... ، ص ٨٦ ، وانظر الطب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والهم من كل ذلك هو أنه : رغم تلك القيود التي كان يلتزم بها المسلمون في أكل اللحوم ، فإن المبدأ الإسلامي السائد هو الإباحة ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) (٤٨) وهكذا لم ينكر النبي أكل الضب المشوى رغم أنه عافه ، عندما قدم إليه ، لأنه لم يكن معروفافي بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة بأكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب ، وكانوا يسمونها (٥٠) ويعلفونها بالتمر ، فيأتي لحمها الذ اللحم ، كما يزعمون ، بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدي الفاطمي أثناء رحلته إلى سجلماسة . وأكثر من ذلك كان بعض أهالي قرى جبل نقوسة يأكلون لحم الذئب الذي يأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وإن كان مشايخهم توقفوا عن الحكم في ذلك .

وإذا ما تركنا جانبا المشروبات أو اللحوم ، من مشتهية وغير مشتهية ، فقد كان الطعام الدارج والشراب بين عامة الناس في المدينة ، هما : الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الأطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرف المسلمون أو المسيح (ع) قال في الماء : هذا إبي ، وفي الخبز هذا أمي - يريد أنهما يغذيان الأبدان ، كما يغذيها الإيوان (٥١) . وفي الحديث الشريف : « أكرموا الخبز فإن الله سخرله السموات والأرض . وكلوا سقط المائدة » أي ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) فهي دعوة إلى احترام ما هان أو قل من الطعام ، وعدم التفريط فيه . وإذا كان هذا هو مقام الخبز في السنة وما قبلها من أقوال المسيح ، عرفنا كيف أهتم الناس بالثريد الذي هو أصلا من الخبز الممشوم الذي يستقى بالمرق . وفي الثريد قال النبي : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشة على سائر النساء (٥٣) . وبذلك أصبح الثريد أحب الطعام إلى قلوب المسلمين ، وهو ما زال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الإسلامية ، من : زواج ، أو ولادة ، أو ختان . ولا بأس أن تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة إلى أخرى . فطعام العرس هو : الوليمة ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الاعذار . أما المادبة فكل طعام يصنع لدعوة (٥٤) .

هذا كما عرف أن النبي كان يأكل الخبز مادوما ، ما وجد له اداما ، فتارة يادمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة - فكان ذلك الحديث تفسير للآية

(٤٨) العقد الفريد ، ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٤٩) الطب النبوي ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

(٥٠) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

(٥١) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٥٢) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

(٥٣) الطب النبوي ، ص ٢٨٩ .

(٥٤) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التي تقول « وامدناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » ، أو « ولحم طير مما يشتهون » .
وبذلك صار الخبز سيد الأقوات ، واللحم سيد الأدام (٥٥) . وكان النبي تارة يأكل الخبز
بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقول ابن قيم الجوزية في ذلك : ان اكل الخبز مادوما
من أسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار على أحدهما ، أى : الخبز والأدام (٥٦) .

وهكذا احب النبي كل ما كان يأكله قومه ، وبذلك أصبح المبدأ السائد في الطعام في المدينة
الاسلامية هو ان يأكل الناس ما جرت العادة بأكله في بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود
الشرعية الخاصة بالمنع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الأقوات ، واللحم هو سيد
الأدام ، لا يشاركه في ذلك الا الملح (٥٧) . وتذكية الحيوان واجبة الا في السمك والجراد والاجنة .
واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة على أساس المذهب الحنفى ، غير محمود عند غيرهم ،
مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب أن لحم الجمل الذي كان مرغوبا فيه من أهل مصر ، كان موضع
خلاف بين المسلمين .

فلارواض أى الشيعة ، كما ينص ابن قيم الجوزية ، يخالفون أهل السنة فيذمون لحم
الجمل ولا يأكلونه - رغم ما هو معروف من أنه حلال ، وانه طالما اكله الرسول وأصحابه في
مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذا التقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل
حيث التف خصوم الامام علي حول الجمل الذي كانت تركبه السيدة عائشة ، التي انزلت من فوقه
وقد صار هودجها كالقنفذ من كثرة السهام . هذا ، وان كان من المعروف ان لحم الجمل لا
يوافق الا من اعتاد عليه . وفي ذلك يروى ابن قيم الجوزية : ان فيه قسوة غير محمود ،
لاجلها أمر النبي (صلم) بالوضوء من أكله ، في حديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح
تأويلهما بغسل اليد . وذلك على عكس لحم الغنم حيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من
هذا ما كان جاريا من منع اكل البصل من دخول المسجد (٥٩) .

واذا كان البعض قد عاف أكل الارنب ، كما سبق ، وكذلك الحمام أو الكركى أو العصفائر ،
فمن المعروف كذلك ان السنة منعت من قتل الصيد عبثا ، ولو كان عصفورا صغيرا .

واذا كان أكل البصل والثوم من الامور المكروهة بالنسبة للمقبل على الصلاة بسبب
رائحتهما الكريهة ، فان الارز لقي اقبالا من الناس حتى وضعت فيه الاحاديث التي تشيد بمنافعه

(٥٥) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ .

(٥٨) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ .

كغذاء لأضر منه أبدا (٦٠) ، وكذلك الحال بالنسبة للعنبر (٦١) . أما الكماء التي لا تزرع ، بل توجد عفوا ، فقد كثر أكلها في أرض العرب حيث كاتب تجود ، وكان لها تقدير خاص إذا اعتبرت من المن (الذي أنزل على بني إسرائيل) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للمأكولات المذكورة في القرآن - والتي كان يتردد اسمها كثيرا في الاسماع - مكانة خاصة في قلوب الناس مثل : الفول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، أما تلك التي وردت في شكل القسم : كالتين والزيتون ، فكانت لها مكانة اخص في القلوب .

في آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعا من الرقابة على المواد الغذائية ، فانها نظمت كذلك طريقة الأكل والشرب ، وذلك بما قرره السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة او شعارها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالفسل او النظافة بالوضوء كان يسبق أداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الايدي والغم تسبق البدء بالأكل ، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام ايضا .

وهكذا كانت تدور الطسوت النحاسية وأباريق الماء الموركة والمناديل اللطيفة في المآدب على الضيوف ، قبل الأكل وبعده ، فيفسلون أيديهم ويجففونها . والحقيقة ان الأكل كان يتم عن طريق اليد - واليد اليمنى على وجه التخصيص - ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاع الخشبية ، ولكن لتناول الحساء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءا كاملا ، وكان الطعام ينتقض الوضوء ، كما اشرنا في أكل لحم الجمل . أما هنا فالحديث النبوي يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر ، وبعد الطعام ينفي اللوم » - اي الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو ان الحديث يلح على النظافة التي أصبحت عند المسلمين جزءا من الايمان .

وكما كانت الصلاة تبدأ بالنية وتنتهي بالتسليم ، كان الطعام يبدأ بالبسملة وينتهي بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سمو اذا أكلتم ، واحمدوا اذا فرغتم (٦٤) أما عن كيفية تناول الطعام فلا تكون الا باليد اليمنى أبدا ، وكذلك الحال بالنسبة للشراب . وفي ذلك قال النبي : « اذا اكل احدمك فليأكل بيمينه ، ويشرب بيمينه ، فان الشيطان يأكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

(٦٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ٣٦٦ .

(٦٢) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٦٣) المعتمد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٤) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٥) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

والحقيقة ان السنة النبوية تفرض ، فى نفس الوقت ، ان يكون الاستنجاء او التطهير من الادران (بعد الخروج من الفائط والمرحاض) باليد اليسرى . وفى ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين فى اعمال بذاتها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكان الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طريق النظافة ، وتجنب الاذى والمريض عن طريق الوقاية . وكل ذلك فى ضوء ما هو متعارف عليه من ان الاسلام هو دين اهل اليمن اى دين اهل السعادة والخير ، فى مقابل اهل الشمال والشرق من اصحاب الملل والديانات الاخرى . اما عن اللقمة الصغيرة ، وحسن المضغ فهما من الاغراض المنصوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشرائع او الطقوس الخاصة بالاكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس او شيء ثمين له حرمة ، فلا يجوز ان يكون محط انظار الغرباء او الفضوليين . هكذا جرت العادة ان يكون الطعام فى داخل الدار - عادة - حتى تتم مراسمه التى سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسمة ، والاكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الا يستحب الاكل فى الاسواق او فى الطريق العامة . وفى ذلك ينسب الى النبى انه قال : « الاكل فى السوق دناءة » (٦٦) - وقريب من هذا ما كان ينصح به الملبى بن ابي صفره ابناءه من عدم الوقوف فى الاسواق الا على بائع كلب او بائع سلاح . ولا بأس ان تكون الدناءة المقصودة فى الحديث هنا ، راجعة الى طبيعة الاكل فى السوق حيث لا تكون للاكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبرك بتناول الغداء فى الدار قبل الخروج لقضاء المصالح ، وقولهم : ان ذلك يعين على المروءة . وفى هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتى وقد تغديت ، لم اطلع الى طعام احد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة عائدة الى طبيعة السوق نفسه ، الذى لم يكن يعتبر من الاماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا بأس ان تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث او النجس ناتجا عن قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع او ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة فى الاسواق (٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، او تداول بعض السلع او النقود التى لا يعرف ان كانت حلالا ام غير حلال .

والهمم انه رغم التزام المحافظين من اهل البيئات الريفية او القروية بعدما التمتع من الاكل فى السوق ، فان اسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تبيع بالاكئين دكاكين : الشوائين والقلائين ، وبائعى الاسفنج والزلاية ، والمجنات والسمنات ، والكعك

(٦٦) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

(٦٧) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٨) ابن الجوزى ، تبيين ابليس ، ص ١٥ .

والحلوى المشبوبة ، من : الجوزية شمس والوزنجيات ، والكنافات والقطايف ، وغيرها مما لذ وطاب . وكتب الحسبة والخطط : وكذلك كتب الأدب ، مثل : مقامات الحريري أو عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المغامرات والنوادر ، مما كان يجرى في تلك الاسواق .

وهنا لا بأس من الإشارة الى أن أهل القاهرة لم يكونوا يأكلون في الاسواق ، أو على قارعة الطريق فقط بل كانوا يأكلون في المسجد الجامع مما اثار دهشة الزوار ، وخاصة من المغاربة والاندلسيين . فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، عاب جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مؤخرف . ثم انه لم يلبث أن ابصر العامة رجالا ونساء قد جعلوه معبرا بأوثنة اقدمهم يجوزون فيه من باب الى باب ليقرب عليهم الطريق . « والبياعون يبيعون اصناف المكسرات والكعك ، وما جرى مجرى ذلك ، والناس يأكلون منه في امكنة عديدة غير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان بأواني ماء يطفون على من يأكل . قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا ، وفضلات مآكلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه ، والمنكوبات قد عظم نسجه في السقف ... والصبيان يلعبون في صحنه ... » . والمعجب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « الا ان مع هذا كله ، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانسباط النفس ما لا تجده في جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذي في صحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والانس ، دون منظر يوجب ذلك ، فعلمت انه سر مودع من وقوف الصحابة - رضوان الله عليهم - في ساحتها عند بنائه ، واستحسن ما ابصرته فيه من خلق المصدرين لاقراء القرآن ، والفقه والنحو في عدة اماكن ، وسالت عن موارد ارزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما اشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان مما أخذه العبدري ، الذي زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على أهلها : « قلة الحياء ... ، وقلة التستر عند فضاء الحاجة والأكل ... » (٧٠) . والحقيقة أن نقد العبدري أو غيره من رحالة المغاربة لأهل مصر ، لم يكن الا تعبيرا عن اندهاشهم لما راوه في مجتمع أخذ بكثير من اسباب التطور ، وبالتالي انتحروا من كثير من الصادات التي ظلت تمسك بها المجتمعات التقليدية وتتشدد - مثل المجتمع المغربي على عهد المتزمتين من الموحدين أو خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلك انتقاد ابن جبير للمكوس التي تمرض لها حجاج المغاربة في الاسكندرية - حيث اعتبر التفتيش الجمركي نوعا من التجسس المنهى عنه - وفي عيذاب ، ثم في جدة ومكة ، مما جعله يصرح بأنه لا دين ولا اسلام الا ببلاد المغرب ، لأنهم على جادة واضحة لبنائيات لها - أي لا فروع وانحرافات لها (٧١) .

(٦٩) الخطط للمقريزي ، ص ٣٤١ .

(٧٠) رحلة العبدري ، ص ١٢٦ .

(٧١) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ، الأثر المغربي والاندلسي في المجتمع السكندري ، كتاب مجتمع الاسكندرية بين المصور ، ط . جامعة الاسكندرية ص ٢٥٥ .

في اللبس والأزياء :

والآثر الديني واضح أيضا في طريقه الكساء الإسلامية ، كما هو الحال في الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضوحا ، من حيث : ان الثياب هي المعبر التشكيلي للانسان المسلم - اذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم او النحت هذا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هي الملابس الدارجة في عالم الاسلام ، تماما كما كان الحال بالنسبة للغة العربية .

وموقف الاسلام من الثياب هو موقف الوسط أى الاعتدال ، دون تطرف . وفي ذلك تقول الآية الكريمة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتصدقوا فى غير اسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالأكل والشرب ، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود في مجال الكساء ، في مقابل ما رأيناه من المنوع أو المحرم من الغذاء . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية أصلا أو حيوانية ، ولما كان التحريم في الغذاء منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت الى الخنزير بصله نجسا بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة عين ، فلا يجوز استخدامه في صنع ثياب المسلم ، ومن حيث انه لا يتطهر بالفسل . وبذلك كان الجوخ الذى يصنع في بعض البلاد الأوروبية ، والذى تصنع منه الجيب في بلاد الاسلام في موقف بين التحريم والإباحة من جانب الرحالة الغربى العياشى ، وذلك خشية ان يدخل في نسيجها بعض الشعر المحرم - ربما عن غير قصد ، لانه من المعروف انه لا يستخدم في صناعة مثل هذا القماش . والمهم ان موقف التسامح هو الذى رجح في آخر الامر ، من حيث : ان النقاء التام من الاقدار ، والصفاء الكامل من الكدر ، وبالتالي النجاسة ، امر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالفسل والاستحمام .

أما عن الميتة فلما لم تكن نجسة في ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها في عمل سفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ الطعام ، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرها أو شعرها ، وهو ما نصت عليه الاحاديث النبوية .

أما عن لبس الحرير واتخاذها فراشا ، فأمره واضح بالنسبة للنساء ، وهو مباح . أما بالنسبة للرجال ، فيمكن القول انه أثار شيئا من الخلاف في الراى من حيث المنع والإباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء في بغداد على أيام ابن الجوزى (٥٨٠ هـ) يلبسون الحرير ويتحلقون

(٧٢) تلبس ايليس ، ص ١٢٢ .

(٧٣) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ - ٥٨ .

بالذهب (٧٣) ، كما كان يفعل ذلك في دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ) ، بعض فقهاء المالكية (٧٣) ، بينما اتفق رأى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب (٧٤) . والحقيقة أنه بينما توجد احاديث أخرى تذكر أن النبي كان يلبس العباء المنصوع من الديباج والمزرد بالذهب ، ويهديه لأصحابه (٧٥) وأن أنس بن مالك خادمه وراوية احاديثه ، رؤي وعليه برنس أصفر من خز (٧٦) .

والاشكال هنا يكمن في مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير . وذلك انه ينسب الى النبي انه نوى أصحابه من سيع هي : خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسي ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهي عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب . وإذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلل بالذهب ، فإن ما يروى بعد ذلك عن النبي ، من انه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له فص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة (٧٧) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والإباحة ، وكأنه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى في لبس القسي، والقسي : ثياب من الشام أو من مصر ، مضلمة فيها حرير أمثال الأترج ، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع) (٧٨) . وما قيل من أن النبي شوهذ وأصحابه يمسون نسوب حرير أهدي للنبي ، ويتعجبون . أو انه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هي لهم (لغير المسلمين) في الدنيا ، ولكم (للمسلمين) في الآخرة (٧٩) .

ومن الواضح من تلك الاحاديث والسنن أن القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الأخذ بمتع الحياطة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الأمر الذي لم يكن مقبولا في بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر الى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون الى أسباب الترف ، مما كان سببا في التمزق الذي أصاب وحدة الفكر ، وهو ما ترتبت عليه الفتنة .

والمهم من حديث النهي عن الحرير بالنسبة للرجال ، أنه ليس ممنوعا لذاته بل لخشيته نوعته المرسفة في نمومتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوى من مرض الحكمة (الجلدى) (٨٠) ، كما أجازت استخدامه الى حد محدود في ثياب

(٧٤) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، ص ٢٢٨ .

(٧٥) البخارى ، ط مصر ١٩٣٢ ، ج ٤ (كتاب الثياب - باب المزرد بالذهب) .

(٧٦) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٧٧) البخارى ، ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٧٨) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الاترج وتلك المثيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسي المضلعة ، المجلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبدأ جواز استخدام الحرير في صنع اللابس الرجالية وبالقيااس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالحاتم أو الحلقة - على الاقل عند من يأخذون بالرخص في امور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولى المستخدمة في صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الخنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . أما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها ، الى غير ذلك مما يدخل في فن الحياكة ، فقد كانت محكمة هي الاخرى بالسنة النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخيطة ، بزي الاحرام ، وهو الذى يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على أنه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد الثعلين ما هو اسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخطط مما هو على الجسد او في الرجلين ، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة ، بل البيضاء النقية الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التى تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بوسر او بزعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين في بيت الله الحرام ، كذلك يكون الحال بالنسبة للابس المسلم وهو يؤدى الصلاة ، فى المسجد او فى البيت . حقيقة ان السنين قضت بان يأخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة فى المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والرائحة الطيبة . وفى الرائحة الطيبة اشتهر النبي بحبه للطيب ، وبمعهته أكل البصل والثوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه فى الكلام فى الطعام . وهكذا قضت السنين بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة فى الصلاة ، فذلك ما قرره النبي عندما ترك الثوب المزوق بالاعلام الملونة ، والذى كان يعرف ب (الخميصة) ، لانه كان يليه فى الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة فى الثوب والاقتصاد فى الاسوان . وعن هذا الطريق اصبح الثوب القانونى من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدى الفرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد وستره ، الى جانب انصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الانظار اليه أو الهاء صاحبه عن حسن اداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

(٨١) البخارى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٨٣) البخارى ، ج ٤ ص ٢٠ .

ومن هذا الطريق يظهر في السنة نوع من تقديم لبس الأزار على السراويل ، وتفضيل وضع القدمين في النعلين على احتداثهما في الخفين (٨٤) ، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندما لا توجد الأولى .

وفي ستر الجسم نهى النبي عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون على فرجه منه شيء . وهنا يستحسن لبس الأزار أو السراويل تحت الثوب ، كما نرى . أما في طول الثوب فينبغي أن يكون معتدلا ، ولا بأس أن يكون مشمرا أي قصر الطول نوعا ما . ولذلك كان إطلاق الثوب إلى ما بعد الكعبين ، وجسه على الأرض ، مما يدخل في باب الخلاء المذمومة بل المنهى عنها . وفي ذلك تشر السنة إلى أن ما كان أسفل من الكعبين من الأزار أو القميص فهو في النار ، وإن الله لا ينظر إلى من جر ثوبه خيلاء . (٨٥)

ورغم ذلك فالظاهر أن الميل إلى التباهي وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية في مجال الزى والملابس . فاهل بغداد كما رأهم ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري (١٢٢م) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء ، ويلهب بنفسه عجا وكبرياء . يزدرون الغرباء ، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء ، ويستصغرون عن سواهم الأحاديث والانباء . قد تصور كل منهم في معتقده وخلده ، أن الوجود كله يصغر بالإضافة لبلده ، فهم لا يستكرمون في معمرور البسيطة مشوى غير مٹواهم ، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم . يسحبون أذيالهم أشرا وبطرا ، ولا يغيرون في ذات الله منكرا . يظنون أن أسنى الفخار في سحب الأزار ، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور في النار » (٨٦)

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ثم قيام دولة مغول فارس الإسلامية ، يقول ابن الفططى : « فانظر كيف كان زي الناس في زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة - أسبغ الله احسانها وأعلى شأنها - غير الناس زيهم قى جميع الأشياء ، ودخلوا في زي ملوكهم بالنطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والآداب ، من غير أن يكلفوهم ذلك أو يأمرهم به أو ينهوهم عنه . ولكنهم عملوا أن زيهم الأول مستهجن في نظرهم مثاف لاختيارهم فتقربوا إليهم بزيهم . وما زال الملوك في كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس إليه ويلهجون به . وهذا من خواص الدولة وإسرار الملك (٨٧) .

(٨٤) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٨٥) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٧ .

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٤ ، وه ٤ .

(٨٧) المغنى في الآداب السلطانية ، ص ٢٢ .

وبذلك يكون اهل بغداد قد انتقلوا فى لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم فى ايدى المغول ، الى حالة الدخول فى التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هو تركى تترى أصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولى .

والذى نريد ان نخرج به من كل ذلك هو انه اذا كان هناك طراز اسلامى اصيل فى الكساء فانه يكون الطراز العربى العريق ، الذى يتمثل فى : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والرداء والبرنس ، والجبة . والقباء ، والبردة ، والحبرة ، والشملة ثم الخميصة (ذات الاعلام الملونة) ، ما ينص عليه البخارى فى صحيحه ، ومما نعرنه على طول التاريخ الاسلامى . وفيما يتعلق بغطاء الرأس تذكر : العمامة والحاشية التى تعصب بهما الرأس ، ثم المغفرة (فى الحرب) . ومن الاحذية كانت النعال هى الدارجة وبعدها يأتى الخف (٨٨) . اما ما دخل بعد ذلك من : القنسوة والشاشية والطيلسان للرأس ، او القفطان (الخفطان) والقرطق والصدار ، والبدنية ، وغيرها من ملابس الرجال والنساء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقيط والقوط والبربر ، وغيرهم ممن عاشروا فى حظيرة الاسلام او كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاح على عروبة الاسلام وما يتعلق به ، نستند ايضا الى مقالة ابن خلدون التى ينص فيها على ضعف الخطط الخلافة الدينية ، من : امامة الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق به من المظالم والشرطة مع قيام دول الترك فى المشرق والبربر فى المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . « وذلك ان العرب كانوا يرون ان الشريعة دينهم . وان النبى صلى الله عليه وسلم منهم ، واحكامه وشرائعه نحلتهم بين الامم وطريقهم ، وغيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملّة فقط » (٨٩)

وهكذا فاذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية فى الاسلام لانه لا يوجد كهنوت فى الاسلام ، كما هو الحال فى المسيحية والبوذية مثلا ، فان ثياب الاحرام التى يرتديها المسلمون اثناء الحج ، لها دور شعائرى اساسى اذ لا تصح الفريضة الا بها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش ، تلف احدهما حول الوسط وتوضع الاخرى فوق الكتفين ، يعنى التجدد بالنسبة للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع لله . اما عن الصلاة فى الحرم المكى فهى تعنى الارتباط بكل بيوت الصلاة فى مساجد العالم ، ومعنى ذلك تلاشى المسافات مؤقتا اثناء اداء الفريضة كما ان الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

(٨٨) انظر البخارى ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ وما بعدها .

(٨٩) انظر المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٤ ، ج ٢ ص ٧٢٤ (فصل الخطط الدينية الخلافة)

وبغفل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين في موسم الحج وكأنها جماعة دينس كنيوتية واحدة . هذا ولو ان ابن الجوزى كان يرى في اواخر القرن السادس الهجري ان ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل قى باب البدع التى تسقط الحج . (٩٠)

ومن الامور التى تسترعى الانتباه ايضا ان الكعبة التى يطوف حولها الحجاج ، لها هى الاخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا اسلاميا عريقا له قداسته . وهذا التقليد السامى يتفق مع ما عرف في العالم اليونانى الرومانى ، من : ان كسوة البيت تعنى ، بشكل او بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حى ، او كأنه سفينة مغممة بالتأثيرات الروحية ، وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركارت ، من كسوة الكعبة . (٩١)

واذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس اسلامية (دينية) وملابس مدنية « دنيوية » . واذا عرفنا ان بعض الناس كان يخصص ملابس للصلاة ، فان القصد من ذلك لم يكن يتمدى التاكيد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يخشون مجالس الشراب ، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالغون في مسائل التطهر والوضوء . (٩٢) ورغم عدم التفرقة في الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل الدمة ، فان بعض الخلفاء والامراء عندما كان يرى ، لسبب او لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الفيار ، يعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم اما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود او الصليب الخشبي الكبير بالنسبة للنصارى في اعناقهم . كما ان الفيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، او الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الازرق او الاصفر . وفيما عدا ذلك فان السنة النبوية هى التى كانت تحدد ، وان كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الإسلامية حقاً .

ومما يجب ان نتصف به الملابس الإسلامية هو ان تكون مناسبة لحركات الجسم أثناء اداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب ان تكون فضفاضة بحيث تخفى الجسم فلا تكشف عن سماته ، ومن السعة ايضا بحيث لا تضايق المصلى في ركوعه وسجوده . اما من حيث النوع فمن المستحب ان تكون بسيطة وقوية ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

(٩٠) تلبس ايليس ، ص ١٤٥ .

(٩١) انظر بوركارت ، في الاسلام ، لغته ومناه ، بالانجليزية ، ص ٤ .

(٩٢) عن وسوسة الصوفية في الطهارة واستعمال الماء الكثير ، انظر تلبس ايليس لابن الجوزى ، ١٧٢ - ١٧٤ .

إن بشر تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذي يؤكد القاعدة - كما نرى . والخلاصة فسي موضوع الملابس الإسلامية أنها عربية الأصل ، انتشرت في الفتوح الإسلامية . أما ما أفاض عليها شكل الطراز ، فهو ما أضفته عليها السنة النبوية من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفتى في تلك الملابس شيئاً من الحياة ، وجعل منها طرازاً دينياً ، أو نظاماً روحياً .

ولا بأس فيما يقرره بوركات من أنه يكون المثل السليم لطراز الملابس الإسلامية حالياً - وهي العربية الخالصة أيضاً - هو الملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشكل باكام أو بدون اكمام ، ثم البرنس والعمامة التي يمكن أن يعتمرها الرجل أو ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التي تواكبها الرصانة والاعتزان . أما في المشرق فقد كان الأثر التركي الموقلى سبباً في تنوع أكثر في أشكال الثياب ، ولكنها التزمت بنسك عام بما اشرنا اليه من سمات الطراز الإسلامي .

وإذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كما يقال ، فمما لا شك فيه أن للملابس أثراً نفسياً على الإنسان . وبفضل الملابس الإسلامية حافظت الجماعة على استمرارية وحدتها التاريخية والجغرافية . وأما ما يحدث الآن من اختفاء الحلة الإسلامية لصالح الملابس الأوروبية الحديثة ، فيمكن أن يفسره القانون النفساني الذي يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول : أن المغلوب مولع بتقليد الغالب في أحواله ونسب لباسه . وهذا ولا شك يمثل تغييراً حاداً في حياة المجتمع الإسلامي المعاصر ، فهو يمثل تحولاً من طريقة للحياة يسيطر عليها التامل وتقوم على فكرة العالم الآخر ، إلى طريقة : عيش يومك الآن - على مستوى أحداث الصحف اليومية .

هكذا أصبحت النظرة إلى الملابس الأوروبية على أساس فعاليتها العلمية ، وعلى أساس أنها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لعل له بالأمور المقدسة . وبناء على ذلك فإن تلك النظرة تمثل النزول إلى المستوى الأدنى . وعن هذا الطريق يرى بوركات أن الملابس الأوروبية ربما ابتكرت خصيصاً لتقضي على نماذج الحياة الإسلامية . فهي بضيقاً تمنع الوضوء ، كما تعيق حركات الصلاة بطياتها الصلبة . وهي إذا لم يكن في مقدورها تخريب القيم الداخلية في الشعائر الدينية فهي على الأقل ، تحد - بسبب تفاهة التكوين - من اشاعتها النورانية . (٩٥)

في المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيهة بالملابس من حيث أنه المسكن والحماية من هوارض الطبيعة، ومن حيث أنه الستر الحافظ من عيون المتطفلين والفضوليين . والمسكن في النهاية حرم ، أي مكان مقدس ، من حيث أنه يحفظ النساء ، وهن الحريم حقيقة مع العيال والدراري ، إلى

جانب حفظ المال والمتاع . و « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته في الدنيا » كما قالوا : « ينبغي للدار أن تكون أول مسابغ ، وآخر ما يباع » (٩٦) . ثم إن الدار الإسلامية بعد ذلك ، ما هى إلا حرم حقيقى وليس مجازاً ، من حيث أنها تصلح مكاناً للعبادة كما هى للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من الغريب أن تكون السنن النبوية هادية للمسلمين فى اتخاذ مساكنهم ، وفى آداب تصرفهم فيها . ومثل المساكن الإسلامى ، هو بيوت النبى التى اتخذها بجانب مسجده الشريف فى المدينة ، وهى الحجرات التى كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبى ما بين مساكنه ومسجده . وفى حجرات النبى نزلت الآية التى أعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون » . وهى تقرر حرمة المساكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجأة على حين غرة .

ومن الواضح أن وجود حجرات أزواج النبى متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد فى ساحات دورهم أو بالقرب منها . وفي مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (فى أواخر القرن ٤ هـ / ١٠ م) أنه شاهد فى بلرم ، عاصمة صقلية ، المساجد العديدة فى الشارع الواحد أو الزقاق ، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم للمباعاة ، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين ، ليس إلا لأن يعلى كل منهما فى مسجده الخاص به « (٩٧) . وهذا ما يفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد فى كثير من المدن ، فى الوقت الذى لم يكن يوجد فى تلك المدن من الجوامع أى المساجد الجامعة ، إلا الواحد أو العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالى سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٣ م نحو من ٢٧ (سبعة وعشرين) ألف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط : اثنان فى جانبى دجلة ، واثالث فى دار الخلافة . وكان الجامعان الأهلين يضيقان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامع تمتد حتى دجلة ، بل وفوق السمريرات فى النهر . وعند إقامة الصلاة كان الكبريون ينقلون التكبير للناس فى الركوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

أما البصرة فكان فيها فى القرن الثالث الهجرى ٧ (سبعة) آلاف مسجد ، ولم تزد الجوامع فى القرن الرابع من أربعة . وفى الفسطاط زادت المساجد الجامعة فى نفس هذا الوقت إلى سبعة ، وكان الزحام يشتد فى صلاة الجمعة فى جامع عمرو بن العاص ، حتى تمتد الصفوف فى الأسواق على أكثر من ألف ذراع من الجامع ، وحتى تمتلىء

(٩٦) المقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٩٧) انظر ابن حوقل ، صورة الارض ، فى وصف بلرم .

(٩٨) اد ٢٢ مبتدئ ، الحضارة الإسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٢ .

القياسير (الأسواق المتخصصة) والمساجد الصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصاير (٩٩) .

أما عن قرطبة في منتصف القرن الرابع الهجري ، فكانت دور العامة فيها تصل الى ١١٣ (مائة وثلاثة عشر) ألف دار ، وبلغت عدة مساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعها الكبير مستائرا باقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذا افتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة في المسجد الجامع ، فكان ذلك أول عهد انفذه ... « وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاق الجامع عن حملهم ، ونالهم التعب في إردحامهم . فسارع المستنصر الى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمال الى الجنوب ٩٥ (خمسة وتسعين) ذراعا . وعرضها من الشرق الى الغرب مثل عرض الجامع سواء ... » (١٠٠)

وعن بغداد التي زارها ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري (١٢ م) ، فإن المساجد بجانبها الشرقي (الرصافة) والغربي (الكرخ) « لا يأخذها التقدير فضلا عن الإحصاء » ، أما المساجد الجامعة التي تقام بها صلاة الجمعة فكانت ١١ (أحد عشر) مسجدا (١٠١) . وفي الإسكندرية التي يصفها ابن جبير بأنها أكثر بلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح ما بين ١٢ (اثني عشر) ألف مسجد و٨ (ثمانية) آلاف ، حسبما ينتهي تقدير الكثيرين والمقلين من الناس .

وهو في وصفه لمساجد الإسكندرية هذه يذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم في صقلية ، فهو يكررها كثيرا جدا ويفسر ذلك بأن الأربعة مساجد والخمسة منها تكون في الموضع الواحد ، وأن بعضها ربما كانت مركبة ، أي مسجد ومدرسة مثلا أو غيرها ، مما يجس عليها من أجل النفقة ، من دكاكين أو فندق أو حمام . ومن مناقب صلاح الدين أنه كان قد رتب لكل هذه المساجد أئمة مرتبين ، فمنهم من له الخمسة دنائير مصرية في الشهر ، وهي تعادل عشرة دنائير من عملة بلاد المغرب وقتئذ ، ومنهم من له فوق ذلك أو دونه (١٠٢) . هذا ولو أننا نظن أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الأئمة والسدنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة ، أشبه ما تكون بمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال في بلرم بصقلية في أواخر القرن الرابع الهجري - فهذا ما يفهم من وجود الأربعة والخمسة منها في نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطراز العربي وهو طراز مسجد النبي في المدينة ، أثره الذي لا ينكر على تصميم الدار في مدن الإسلام بشكل عام . فقد أصبحت الدار بناء مربع الشكل

(٩٩) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

(١٠٠) ابن عسكاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(١٠١) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، اسبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تفتتح ابواب الحجرات ، فكان صحن الدار هو المتخفى لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والنضوء والهواء ، وهم فى داخل حرمهم بعيدا عن عين الغرباء . وربما غرس الصحن في الدار الكبيرة بأشجار الفاكهة أو الرياضين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة في بلاد الاندلس ، وعلى الأخص في جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالستان ، يزهو بأشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتسلطه بقناديلها الحمراء وقت الأثمار - ولهداعرفه الاسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال» : El Patio de las Noranjas .

ولقد سمع المجتهدون من فقهاء الاندلس يغرس الصحن في الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى (دفين بروت) الذى عرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكي . أما عن تربية المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى أربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بامكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به في الشريعة من الزوجات ، وهو أربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن في المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدأنا بالتنبه . ولا بأس اذن فيما يقوله على زاهرى من ان كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٣) . أما ما يضيفه الى ذلك من ان اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما ينطبق على المدرسة او السوق ، فهو الأمر الذى يستحق المراجعة - على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل في حياة المسلم اليومية ، ويتحكم في معظم تصرفاته العادية

صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والصلاة :

الأذان وتنظيم الوقت في المدينة :

ان أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تزخر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل في انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التى تؤدى خمس مرات في اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل أبراج الساعات في الميادين الكبرى في المدن الحديثة ، او كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية في ايامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل في ان الساعات الصغيرة التى لا تفادى معاصم الناس حاليا تكاد تنهيمهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة - الا ان يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الأعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعا لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفصيل بعد قضاء الغريضة ، سواء كانت صباحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التالية .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهادة حسبما تقضى به السنة . وفي ذلك قال النبي (صلى الله عليه وسلم) : « إذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن » (١٠٤) . ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء أكثر من مئذنة في الجامع الواحد ، قد تصل الى أربعة مآذن في الأركان الأربعة ، تطور الأذان فأصبح يؤدي جماعة في شبه « كورس » كما يقال الآن . أما عن المؤذن الذي يصعد في أعلى المئذنة ، فكان من المستحب أن يكون من العميان أنشاء الهنار ، وذلك حتى لا يكشف أسرار ما كان يجري على أسطح المنازل أو في وسط صحنها مما تعتبر نوعاً من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا يهتك حرمة النساء اللاتي يكن متحررات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥) .

والى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلاً ، للاحتفال بهلال الشهر الهجري الجديد ، أو بطول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوي الى النصف من شعبان ، أو لإرشاد الناس ليلاً الى موضع الجامع وخاصة في شهر رمضان حين التردد على الجامع من أجل صلاة التراويح بعد العشاء . كذلك استخدمت القناديل في المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السجود أو وقت الإمساك عن الطعام قبيل إذان الفجر ، وهذا ما كان دارجاً في مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦) .

وبفضل القناديل المستخدمة في أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هي المنارة . ومع ارتفاع المآذن أصبحت فعلاً منارات يهتدى بها المسافرون براً في قوافل الحج أو في طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن في المدن الواقعة على سواحل البحر ، أو تنذر أهل المدينة بما قد يهددها من خطر العدو البحري ، أما بإيقاد النيران وإطلاق الدخان في أعلى المئذنة - المنارة ، وأما باستخدام المرايا في التخاطب مع حامية المدينة أو المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الإشارات الضوئية في التخاطب ، وهي التي عرفت حديثاً باسم « إشارات مورس » ، والتي ما زالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن - المنارات التي كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة أو الخبر يصل من الإسكندرية الى طنجة في ليلة واحدة ، وهي المسافة التي كانت يقطعها البريد العادي في مدة شهرين ، الأمر الذي كان مشارع العجب من « تكنولوجيا » ذلك العصر - عصر النهضة الإسلامية .

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن الى خلوات يعتكف فيها العباد ، كما حدث في مآذن القرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك - الى جانب المنارة - باسم الصومعة . أما في الشرق في نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجري / ١٢ م) فقد

(١٠٤) العقد الفريد ، ج ٧ ص ٢٧ .

(١٠٥) انظر علي مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين .. ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ٧ . مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٣ .

تحولت المذنة الى نوع من منبر الخطبة او كرسى الوعظ وقراءة القرآن . وفى ذلك يقول ابن الجوزى : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيرا على المنارة فيعظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيه الحنبلى الكبير أن هذا منكراً لأنه « يمنع الناس من نومهم » ، ويخلص على المهجدين قراءتهم « (١٠٧) . وهكذا تعددت أغراض المذنة ، وتنوعت منافعها ، من : الدعوة الى الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

أذان الفجر بداية اليوم :

هذا ولقد تطور الأذان هو الآخر ، وأصبح منذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين ، وهو ما عارضه فى العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الائمة ، مثل : مالك بن أنس ، لأنه يخرج عن موضع التعظيم الى ما يشبه الفناء . وزاد الأمر فى أذان الفجر بما ادخل من التذكير والتسبيح والمواعظ ، مما كان يسبقه ويأتى بعده (١٠٨) .

والهمم أنه على صوت المؤذن ، يصحو الناس فى الفجر لأداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو أهل الدار ، وخاصة الخدم اذا كان الرجل متيسرا . وتأتى الخادم بالطلست والإبريق ليتوضأ ، وبعد انتهاء الوضوء اما أن يصلى الصبح فى الدار ، أو يخرج للصلاة فى المسجد القريب فى نفس الدرب . ولا بأس من الإشارة هنا الى أن بعض المدن الاسلامية ، وخاصة فى الاندلس ، عرفت خطلة الحى المستقل الذى كان يعلق على سكانه ليلا ، خشية السراق واللصوص . وفى ذلك تقول النصوص أن « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة وكل زقاق بائت (حارس ليلى) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لشطارة عامتها ، وكثرة برهم ، وأعيانهم فى أمور التلصص ، الى أن يظهرها على المباني المشيدة ، ويفتحوا الأغلاق الصعبة . ويقتلوا صاحب الدار خوفا من أن يقر عليهم ، أو يعالهم بعد ذلك (١٠٩) .

كذلك كان من الممكن لرب الدار أن يذهب الى الحمام القريب اذا أراد الغسل ، وذلك ان موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر بما يقرب من ساعتين . والحقيقة أن الصلاة كانت وثيقة بين المسجد والحمام ، فكأنها الصلاة بين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الإشارة هنا أيضا الى ما حاوله البعض من إيجاد صلة احداثية بين المساجد والحمامات ، فزأوا أن الحمام الواحد يمكن أن يخدم خمسة مساجد . وعن هذا الطريق

(١٠٧) تليين إبليس ، ص ١٢٧ ، ١٢٢ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(١٠٩) انظر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ، ص ٢٠٥ (نص لابن سعيد نقله المقرئ فى تلخ الطبيب) .

ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفوا على عدد ما كان في المدينة من المساجد وتثبّد ، وذلك عند اغفال المؤرخين لذلك عددها (١١٠) .

وبعد الصلاة يعود الرجل الى الدار والصبح لم ينبج بعد . وفي هذا الوقت يكون اهل الدار جميعا قد بدأوا في الاعمال المنزلية ، وأولها اعداد العجين ثم خبزه في فرن الدار ، اذا كانت السدار كبيرة او امطأه لصبي الخبز الذي يمر على الدور في الصباح . وبعد ان يتناول رب الدار طعام الافطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخروج الى عمله : الى الديوان مثلا ان كان من خاصة الأمير ، او الى المسجد الجامع ان كان قاضيا او فقيها عالما ، او الى متجره ان كان تاجرا . ويظل الرجل يصرف عمله الى وقت الظهر ، فيخرج لاداء الفريضة ثم يعود الى بيته لتناول الغذاء .

واذا كانت الصلوات بالنسبة للتيسرين في المدينة ، واجبات تؤدي في اوقاتها ، فانها كانت اوقات راحة من عناء العمل بالنسبة للكادحين من صغار الناس . ولقد توثبت على ذلك امور غريبة في بعض الاحيان : كاحتكار اهل الدمة ، مثل اليهود ، لبعض الحرف في بعض الاقاليم . ففي القرن الرابع الهجري كانت حرفة البناء في مدينة سجلماسة في جنوب بلاد المغرب الانصبي ، وقفا على اليهود ، وذلك لانهم كانوا « يلأزمون الخدمة دون خروج لفرائض الصلوات ، ولا لغير ذلك من ملازم العبادات ، فتاتي خدمتهم موفرة سريعة (١١١) » .

الاحتفال بصلاة الجمعة في القاهرة :

واذا كانت الصلوات اليومية تؤدي طوال الاسبوع في مسجد الحى القريب من الدار ان لم يكن في الدار احيانا ، فان صلاة الجمعة كانت تؤدي باحتفال عظيم في المسجد الجامع في وسط المدينة ، في حى السوق الكبير .

ومن ابدع الاحتفالات بصلاة الجمعة ما كان في رمضان على عهد الخلفاء الفاطميين في مصر . فكان الخليفة يذهب الى الجامع الانور الكبير (الازهر) في هيئة المراسم بالمطلة ، ولباسه ثياب الحرير البيض . ويفرش في المحراب ثلاث طرحات من نسيج الدبقي الأبيض ، وهى منقوشة بالحرير . ويعلق ستران عن يمين المحراب ويساره ، في الأيمن منهما كتابة بالحرير الاحمر ، واضحة منقوطة ، اولها البسملة ، والثانية ، وسورة الجمعة . وفي الستر اليسر مثل ذلك ايضا وسورة اذا جاءك المنافقون ، قد أسبلا وفرشا في التعليق بجانب المحراب لاصقين بجسمه .

ويصعد القاضي بمبخرة لطيفة الى أعلى المنبر ليبخر القبة التى سيجلس فيها الخليفة للخطابة ، وذلك بعد ندم مثلك لا يشتم مثله الا هناك ، ويكرر ذلك ثلاث مرات . ويقوم قراء

(١١٠) انظر ميزان الحضارة الإسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٦ .

(١١١) انظر كتاب الاستبصار ، ص ٢٠٢ .

الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعد نوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصيبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل . وعند الاذن للجمعة يدخل قاضى القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا ، « السلام على امير المؤمنين الشريف القاضى ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى أن يصل الى الدروة تحت القبة المعطرة بالبخور ، فاذا استوى جالسا اشار الى الوزير الواقف قبا على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزور عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

اما الخطبة التى يخطبها الخليفة بعدئذ ، فهى قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرا فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على الفاظ جولة ، ويذكر فيها من سلف من آباءه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم انا عبدك وابن عبدك لا املك لنفسى ضرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللعساكر بالطفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفكك ذلك التزوير ، وينزل القهقري . فينزل الخليفة ويصير فى المحراب على الطراحت وحده اماما ، ويقف الوزير وقاضى القضاة صفا ومن ورأيهما الاستاذون المحتكون ، والامراء العلوقون ، ورجال الدولة . فاذا سمع الوزير الخليفة اسمع القاضى ، فاسمع القاضى المؤذنين ، واسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشحون بالعالم للصلاة وراه . فيقرأ ما هو مكتوب فى الستر الأيمن فى الركعة الأولى ، وما هو مكتوب فى الستر الأيسر فى الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس ، وركبوا أولا فاولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراه ، وضربت البسوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبحه يراع الأديب الفقيه، الرحالة الاندلسى ابن جبير ، فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، سواء فى مصر على عهد صلاح الدين أم فى بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففى مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتى لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب اسود (أى غطاء الرأس الذى ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصرى الأسود) ، وهو الذى يسمى بالفسرب » الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بعنل سيفه المنبر ، فى أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها أيدان بالانصات ، وفى توسله أخرى ، وفى انتهاء صعوده ثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يميناً وشمالاً ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجزيع بياض ، قد ركزتا فى أعلى المنبر » .

أما عن الخطبة « فيأخذ الخطيب فيها مأخذ سنن ، يجمع فيها الدماء للصحابة رضي الله عنهم - وللتابعين ، ومن سواهم ، ولأهل المؤمنين ، زوجات النبي - صلى الله عليه وسلم - ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضي الله عنهما » . ومن حيث الأسلوب ، كان الخطيب « بلطف الوعظ » ، وبرق التذكير ، حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجامدة » .

وأما الدماء في نهاية الخطبة ، في ذلك التاريخ ، فكان للامام العباسي - بعد أن أنهى صلاح الدين خلافة الفاطميين - أبى العباس أحمد الناصر لدين الله ... ثم لمحى دولته أبى المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين ، ثم لآخيه ، ولي عهده ، أبى بكر سيف الدين (الملك العادل) (١١٣) .

وفي بغداد رأى ابن جبير الخليفة الناصر في دجلة ، أمام منظرته بالجانب الغربي ، وهو يصعد في زورقه نحو قصره بالجانب الشرقي ، فوصفه : « وهو في فتاء من سنه ، أشقر الحية صفيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، أبيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفة يرتدى الثوب الأبيض المفضل في شبه قباء ، والمزركش برسوم الذهب . أما غطاء الرأس فالقنسوة المذهبة ، المطوقة بالوبر الأسود الغالي الثمن ، مما يلبسه الملوك : كقراء الفلك ، وما هو أشرف وأقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزي التركي الطراز ، للتمويه وإخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وإن ستوت » كما يقول ابن جبير الذي أبصر الخليفة مرة أخرى في اليوم التالي ، وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربي « (١١٤) .

وبعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ هـ) رسوم خطبة الجمعة في البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكي ، وهي تقريبا على نفس رسم خطبة الجمعة في القاهرة أيام صلاح الدين .

ففي يوم الجمعة كان المنبر يلصق إلى صفح (واجهة) الكعبة ، بين الحجر الأسود والركن العراقي ، مقابل المقام الكريم (مقام إبراهيم) . ويأتي الخطيب لابسا السواد - من كسوة الملك الناصر - وهو يتهاذى بين رايتين سوداوين ، وبين يديه أحد القومة في يديه الفرقة (شبه السوط) يضرب بها في الهواء تنبيهاً إلى حضور الخطيب . وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الأسود ، ويدعو عنده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبي المنبر . وعندما يبدأ الخطيب في صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بنصله ضربة في الدرج يسمع بها الحاضرين ثم يضرب في الدرج الثاني ضربة

ثم فى الثالثة اخرى . وعندما يصل الى اعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة ، ويقف داعيا بدماء خفى ، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ، ويدور عليه الناس ثم يقعد . وعندئذ يؤذن المؤذنون فى اعلى قبة زمزم فى حين واحد . فاذا فرغ الاذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبى (صلم) ، وعلى آله ، ويترضى عن الخلفاء الاربعة وعن سائر الصحابة . واخيرا يدمو الى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين على بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين امرى مكة : سيف الدين واسد الدين (من بنى قتادة) .

وعند الفراغ من الصلاة ينصرف الخطيب والرايتان عن يمينه وشماله ، والفرقة امامه اشعارا بانتقضاء الصلاة . ثم يعاد المنبر الى مكانه الكريم (١١٥) .

مجالس الوعظ والتذكير : مجلس الخجندى فى المدينة :

ومما شاع فى ذلك العصر : مجالس الوعظ والتذكير التى يعقدها مشاهير الفقهاء ، والتى كان الناس يحتفلون بها احتفالا عظيما فى المساجد الجامعة ، فى : الحرمين الشريفين او فى عاصمة الخلافة بغداد او فى غيرها . ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفا رائعا ، فى المدينة المنورة ثم فى بغداد - حيث كان الوعظ يلقى اهتمام الجميع ، من : عامة الناس الى الخليفة الناصر وأهل قصره .

فى ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ) عقد رئيس الشافعية صدر الدين الاصهاني ، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندى ، الملقب برئيس العلماء ، مجلس وعظ فى المسجد النبوى . وقد بدأ المجلس بان صعد الخجندى الكرسي الذى كان قد اعد له بازاء الروضة المقدسة ، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه امامه ، فابتدروا (فى شبه جوقة) قراءة القرآن : « بنفحات عجيبة ، وتلاحين مطربة مشجية ، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن باليكاء » . واذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية ، فانه عندما اخذ فى وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربى والفارسى . وفى اثناء الوعظ كان العالم الخراساني بشير ما بين الفينة والاخرى الى الروضة الشريفة ، ويردد هذا البيت من الشعر :

هايتك روضته تفوح نسيما صلوا عليه وسلموا تسليما

وتماذى رئيس الشافعية الاصهاني فى وعظه الى ان اطار نفوس الاعاجم خشية ورقة ، فنهافتوا عليه ، وهم يعلنون التوبة وقد طاشت الباهيم ، وذهلت عقولهم . وكان اعلان التوبة يتمثل فى جزر النواصي اى قصر شعر مقدم الراس : اعلنا عن الخضوع والتدلل - تماما كما كان يفعل العرب قديما عندما يأسرون الرجل الشريف ، فيكتفون منه بقص شعر راسه قبل اطلاق سراحه ، مما يفهم منه ان العرب قديما لم يكونوا يتعممون . والمهم ان المنفعلين بالوعظ من العجم كانوا يلقون برؤوسهم بين يدى الشيخ فيحز نواصياها بالقص واحدة بعد اخرى ،

ويخلع عمامته ليكسو بها رأس الذي يجز ناصيته تكريماً . وهنا يسرع بعض الحاضرين ليضع عمامته على رأس الشيخ . وهكذا تتوالى عملية قص الشعر وتبادل العمام مرات ومرات خلال الجلسة ، وسط دهشة الحاضرين وذهولهم .

وقبل أن ينهى الخطيب الخبر في إثارة مشاعر مستمعيه ، جلسة وعظله ، قال للحاضرين : انه تكلم ليلة بالحرم المكي قبل هذه الليلة ، وانه لا بد للواعظ من كدية (مكافأة او هدية) ، « وانا اسألكم حاجة ان ضمنوها لى ، أرقت لكم ماء وجهي » . وأعلن الجميع شاهقين ، استعدادهم لتلبية حاجته ، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين : « حاجتى ان تكشفوا رؤوسكم ، وتبسطوا أيديكم ، ضارعين لهذا النبي الكريم ، في ان يرضى عنى ، ويسترضى الله عز وجل لى » . واخذ الرجل في تعداد ذنوبه والاعتراف بخطايه حتى اطار الناس عمامتهم ، وبسطوا أيديهم للنبي (صلعم) داعين له ، باكين متضرعين .

ويختم ابن جبير مجلس الوعظ العجيب في الحرم النبوى الشريف ، قائلاً : « فما رأيت ليلة أكثر دموعاً ، ولا أعظم خشوعاً ، من تلك الليلة » . وهو يشير الى أن الخانوق بنت الامر مسعود كانت بين الحاضرين ، وانها كانت تستمع الى وعظ صدر الدين وقد أنزل عنها الستر ، مما سمح للرحالة الاندلسي الملاحظ الملاحظة بأن يمين النظر فيها ، وهى وسط خدمها وكرافمها ، متلفعة بردائها ، ويقول : « فعاينا من أمرها في الشهرة الملوكية عجباً » (١١٦) .

الهيأت والنذور في صلاة الجمعة في المسجد النبوى :

واذا كان ابن جبير قد أخذته الدهشة والعجب من مجلس الوعظ ليلة الجمعة ، فان ما عاينه في صلاة الجمعة نهارة في نفس المسجد النبوى ، من استغلال لخطيب للصلاة ، وطلبه الكدية (المكافأة) العينية - هذه المرة - من المصلين ، قد أثار فيه شعور السخط والاستمزاز ، وزاد من خشيته على الاسلام الصحيح في تلك الاقاع المشرقية ، حيث رأى من البدع ما لم يره مثيلاً في بلاد الموحدين بالمغرب والاندلس .

فلقد طالعت جلسة الخطيب بين الخطبتين على غير العادة ، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من اعران الخطيب في الجامع ، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب ، وهم يجمعون الهيأت (الكدية) من الحاضرين ، وخاصة الاعاجم الذين كان منهم من اعد للأمر عدته ، كما يسجل رحالتنا الذى لا تقوته شاردة ولا واردة . « فمنهم من يطرح النوب النفيس ، ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطيها ، وقد اعد لها لذلك . ومنهم من يخلع عمامته فينبذها ، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقى بها » . ومن الفقراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخادم ، او يدفع ببعض النقود ، التى كانت تصل الى الدينار والدينارين . اما النساء فمنهن من كانت تطرح خلخالها ، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه .

كل ذلك والخطيب يلحظ بعين النهم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتمثل ضجرا ، ويخشى ان الوقت ينقضى ، والصلاة تفوت (١١٧) .

الوعظ والتذكير في بغداد : مجلس القزويني رئيس الشافعية :

ولقد اعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء الى ابن جبير ثقته في المشرق من جديد ، وفي نفسه ، بعد ان كان خطيب الجمعة قدزعرعها في المسجد النبوي بما جمعه من المال والمتاع اثناء الصلاة ، وبعدما صدم رجالنا الشديدين من احوال اهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء ، وبأنهم لا يراعون حقاً للغريب ، ولا يغيرون منكراً في ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكورين لهم « في طريقة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم (اهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيرا من أوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء أثارهم ... » .

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ في بغداد كانت جارية على مدار أيام الأسبوع ، مما يفهم منه أن العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وأن ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء اهل السنة على حركة التصوف التي كانت قد انتشرت في كل أرجاء العالم الاسلامي وقتئذ ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحى للإسلام ، أو المذهب الدارج لعامة الناس مما نرجو أن يكون موضوعا خاصا نعود اليه في المدينة الاسلامية مرة أخرى .

وأول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد ، هو الشيخ الإمام رضى الدين القزويني ، رئيس الشافعية هناك ولقيه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه اثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلتفت النظر في تلك المجالس هو التراتيب التي كانت تصاحب عقدها ، والتي صارت رسوما لا يحسن التخلي عنها . فبينما يصعد الامام القزويني المنبر ، كان القراء يصطفون امامه على الكراسي التي وضعت لذلك ، « واخذوا في القراءة ، فنوقوا وشوقوا ، وأثوا بتلاحين معجبة ، ونغمات محرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدأ توجيه الاسئلة الى الخطيب العالم ، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التي كانت تدفع اليه فيجمعها في يده ، ويجاوب على كل واحدة منها .

وقرب نهاية المجلس : « سرت حميا وعظته الى النفوس حتى اطارتها خشوعا ، وفجرتها دموعا . وبادر التائبون اليه سقوطا على يده ووقوعا . وهكذا بدأ جز النواصي ، وتوزيع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك في المسجد النبوي في المدينة .

(١١٧) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

(١١٨) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

رأى في قراءة القرآن على طريقة التلحين :

وتعدد القراء هنا ، كما في المدينة ، يعتبر تجديدا في القراءة وفي تلاوة القرآن مما لفت انظار بعض الباحثين المحدثين الى أنه ربما كان تأثيرا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة . ففى ذلك يقول علي مزهرى ، في كتابه عن « الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، من : القرن العاشر الى القرن الثالث عشر » ، أنه منذ القرن العاشر الميلادى (٤ هـ) أدخل : « التنغيم » في الاذان واصبح سنة دارجة ، وزيد في عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الاذان « ملحنا » بالأصوات المجتمعة في شكل « كورس » (جوقة) . وفي ايران الشرقية ، جرت العادة على جميع المقرئين على الكراسى امام المنبر ، وانتشرت عادة قراءة القرآن منفعة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة المجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهى انشودة زرداشت ، خمس مرات في اليوم ، صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم والملحن ، على طريقة الزند - بستاه اى كتاب زرداشت (البستاه : Avesta) (وتفسيره (الزند : Zend) وكذلك الحال بالنسبة للصلاة التى كان بها ، في اول الامر ، نوع من البساطة والخشونة ، اذ بدأت تشبه الاحتفالات الدينية في المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية ، وهو الامر الذى اثار دهشة عرب اسبانيا وأفريقية من زوار المشرق (١١٩) .

والذى نلاحظه هو أن المؤلف ينسب خطأ الى ابن جبير انه قال بهذه المناسبة (اى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة) : « انه لا اسلام ببلاد المشرق » . والحقيقة ان ابن جبير كان مبهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، في غاية من الانسجام والراحة ، اما الذى كان يشكو منه فهو التفتيش الجمركى (في الديوان) الى جانب الكوس في مصر . ثم انه عندما عاين نفس الشيء في جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال في اكثر من مناسبة اشياء ، مثل : « واكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... ، وهم يعتقدون في الحاج ما لا يعتقداه أهل الذمة » . ومثل : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب ... وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقة فاهواء وبدع ، و فرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها . كما ان لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه الا عند الموحدين - اعزهم الله - فهم آخر أئمة العدل في الزمان . وكل من سواهم من الملوك في هذا الاوان فعلى غير الطريقة ، يعشرون تجار المسلمين كلهم اهل ذمة لديهم ، ويستجلبون اموالهم بكل حيلة وسبب اللهم هذا السلطان العادل صالح الدين ، الذى ذكرنا سيرته ومناقبه » . بل وبلغ به الغضب الى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الاندلس اسقاط فريضة الحج عنهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، وبما يصنع بالحاج مما لا يرضيه الله عز وجل (١٢٠) .

(١١٩) انظر على مزهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. (بالفرنسية) ، ص ١٩ .

(١٢٠) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ - ٥٢ .

وغير ذلك فان على مزاهرى لا يشير الى مصدر معلوماته عن انشيد الزرادشتية ، مما يدعو الى النظر بشئ من الريبة الى تلك المقارنة الغريبة ، وان كنا لا نرى بأسا في أن يكون ابن الجوزى ، في كتابه « تلبيس إبليس » هو المصدر الذى يشير الى ما يمكن أن يكون فى إيقاد النيران الكثيرة ليلة ختمة القرآن ، من التشبيه بالمجوس ، وان كان ذلك يأتى عند ابن الجوزى بطريقة عابرة (١٢١) . وشبهه بذلك ما يسم به بعض المذاهب الاسلامية بالثنوية كالتدريسة (١٢٢) ، أي بأنها تعتقد فى مبدأى الخير والشر على أساس انها أصل الوجود ، وهو ما نقول به المانوية : أصل حركات الزندقة فى المسيحية والاسلام .

ومن هذا المنطلق يشير على مزاهرى الى مقالة ابن حزم التى يصف فيها القرامطة والفاطميين بأنهم ثنوية ، بسبب استخدامهم لتأويل القرآن ، وقولهم أن لكل شئ ظاهر وباطن ، وهو الأمر الشائع عند الشيعة الذى يعرفون عند أهل السنة بالباطنية . وهو لذلك يريد أن يجعلهم « مانوية » الاسلام (١٢٣) . ولا بأس من أن نشير هنا الى أن صاحب كتاب الحياة اليومية للمسلمين يريد أن يخرج من دراسته بأن كثيرا من عناصر الحضارة الاسلامية متأثرة بشكل مباشر بالحضارات الشرقية السابقة على الاسلام ، سواء كانت ثنوية فارسية ، أو سنسكريتية هندية ، أو كونفوشيوسية صينية . وفى ذلك يقول ابن الخوارج أصلهم من جزيرة « خارج » الفارسية ، وأن الصوفية هي تحوير لكلمة « صوبحية » السنسكريتية الأصل ، والتي تعني الفردوس أي مدينة السلطان السماوي ، وأن الاقناب الاسلامية المنسوبة الى الدين ، مثل : مجد الدين ومحيي الدين وصلاح الدين هي من التقاليد الصينية الايرانية (١٢٤) .

أما من قراءة القرآن بالحنان التى رأى انهما من تأثيرات الزرادشتية ، فان الذى كان يعارضها وقتئذ ، هو فقيه بغداد فى ذلك العصر : الإمام ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (٥٠٨ - ٥٩٦ هـ) . فهو يشير الى بدء الاختلاف فيها منذ أيام أئمة السنة الأوائل . فبينما كان الشافعي يجهزها ، ويقول ، « لا بأس بقراءة الألحان وتحسين الصوت » ، كان ابن حنبل ومن ذهب مذهبه - ومنهم ابن الجوزى - يكرهونها . وهو يعلق على موقف الشافعي ، مذكرا بأنهم كانوا فى زمانه يلحنون يسيرا ، أما عن قراءه عصره « فقد صبروا ذلك على قانون الأغاني ، وكلما قرب ذلك من مشابهة الفناء زادت كراهته .

ولم يكن التلحين وحده هو آفة القراءة الوحيدة على عهد ابن الجوزى . فقد كان يرى فى الاشتغال بالشاذ منها آفة أخرى لا هدف منها الا طلب الشهرة ، وجلب مديح الناس . وهو يعترض أيضا على ما كان يجري من العجلة فى القراءة ، ومحاولة ختم القرآن بطريقة آلية

(١٢١) تلبيس إبليس ، ص ١١٢ .

(١٢٢) نفوس المصدر ، ص ٢ .

(١٢٣) انظر الحياة اليومية .. ، ص ١٤ .

(١٢٤) نفس الرجوع ، ص ١٠ ، ١١ ، ٩٦ .

بأسرع وقت . فقد عاين بنفسه من « كان يجمع الناس ، ويقوم شخصاً ، ويقرا في النهار الطويل ثلاث ختمات . فان قصر عيب ، وان اتم مدح . وتجمع العوام لذلك ويحسنونه » . وهو يرى ان كل ذلك من تلبس إبليس الذي يريهم ان في كثرة القراءة ثوابا . والقراءة تنبغي ان تكون على تمهل ، كما ينبغي ان تكون لله تعالى ، لا للتحسين بها . (٢٥)

مجلس وعظ ابن الجوزي في بغداد :

هكذا ، وعلى عكس ما كنا نتوقع ، فان مجلس وعظ شيخنا الحنبلي ابن الجوزي الذي كان يقيمه صباح كل يوم سبتا زاء داره بالجانب الشرقي من بغداد ، على شاطئ دجلة ، غير بعيد من قصور الخلافة ، لم يكن يقل فخامة عن مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان ، ممن حضرنا مجالسهم في مكة والمدينة او في بغداد - ان لم يكن احفل واجل .

فقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن اثر صعود ، على المنبر . وهنا يعدد ابن جبير اكثر من عشرين قارئاً ، كان على كل اثنين منهم او ثلاثة قراءة آية : « يتلون على نسق بتطريب وتشويق . فاذا فرغوا ، تلت طائفة اخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، الى ان يتكاملوا قراءة ، وقد اتوا بآيات مشتهرات ، لا يكاد المتقن الخاطر يحصيها عدداً او يسميها نسقاً » .

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة ، دون تقديم او تأخير ، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها .

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبس إبليس الذي خصصه لنقد البدع والمبتدعين ، بأن يصطف امام منبره عشرون قارئاً واكثر ، ينشدون القرآن بأصوات الجماع ، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق ، بل انه يربط بموضوع الخطبة بقراءة جماعة المنشدين بطريقة فذة ، جعلت الرحالة الاندلسي يذكر قوله تعالى : « افسحر هذا ام انتم لا تبصرون » ، و « ان هذا لهو الفضل المبين » .

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل في القرقاع ، فيجواب بأسرع من طرفة عين . وكانت تلك الاجابات تشغل معظم وقت المجلس . اما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البيئات ، فقد « طارت لها القلوب اشتياقاً ، وذابت بها الانفس احتراماً ، الى ان علا الضجيج وتردد بشهقاته التشجيع ، واطلن التالون بالصياح وتساقتوا عليه تساقط القرائن على الصباح » ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها ، ويمسح على راسه داعياً له ، ومنهم من يغشى عليه قيرقع في الاذرع اليه » .

ويختتم ابن جبير وصفه قائلاً : « فشاهدنا هو لا يعلأ النفوس اثناء وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبح البحر ، ونعتسف مغازات الفقر ، الا لمشاهدة مجلس من مجالس

(٢٥) انظر تلبس إبليس ، ص ١١٢ - ١١٤ .

(١٦٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ .

هذا الرجل ، لكانت الصفة الرابعة ، والوجهة المفلحة الناجحة ، والحمد لله ان من بقاء من يشهد الجمادات بفضلها ، ويضيق الوجود عن مثله (١٢٦)

هذا ، وكان الرسم يقضى أيضا بانشاد اشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترفيق ، تشعل القلوب وجدا ، ويعود موضعها النسيبي زهدا » . مثل :

اين فؤادي اذا به الوجيد واين قلبى فلما صحا بعد

وكان الواعظ الخير بئسارة مشاعرا الجماهير الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد أثر فيه هو الآخر ، وفجأة ينزل عن المنبر - خشية الافحام - دهشا عجلا ، « وقد أطار القلوب وجلا ، وترك الناس على أحر من الجمر ، يشيمونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متغفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهده ابن جبير في مجلس ابن الجوزي الذي كان يعتقد صباح الخميس في ساحة قصور الخليفة ، حتى يتمكن أمير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المثير (١٢٧) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قد استقرت حسبما ادت نواويس تطور الحياة الدينية في المشرق الاسلامي في أواخر القرن السادس الهجري (١٢٧م) . فالمشاهدون يقرأون القرآن بأصوات الجماعة (الكورس) وبقراءة الألحان والتطريب (الأوركستر) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين في حياتهم اليومية مما يقدم للشيخ مدونا في الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المذهل ، فهي : مساوية بحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجدد أعمال التوايين من الشيعة او تكرر أعمال الملامية من الصوفية - وكل ذلك في حظيرة أهل السنة ، وتحت رايات الخلافة العباسية .

النساء ومجالس الوعظ في شيراز :

أما الجديد في مجالس الوعظ مما يصفه ابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة ، فكان في مدينة شيراز التي تكاد تبرز دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وانهارها وحسن صورة ساكنيها ، ومسجد شيراز الأعظم والمسمى بالمسجد العتيق هو « أكبر المساجد ساحة واحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر ، ويفصل في أوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيه كبار أهل المدينة كل عشية ويصلون المفرب والعشاء » .

وأهل شيراز - كما رأهم الرحالة المغربي - هم أهل صلاح ودين وعفاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبسن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرعات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والإيثار » . أما ما أثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواظف في كل يوم اثنين وخميس وجمعة ، بالجامع الأعظم . « قربا اجتمع منهن الالف

والالفان بأيديهم المراوح ، يروحن بها عن انفسهم من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا :
انه لم ير اجتماع النساء في مثل هذه الاعداد الكبيرة في اي بلد من البلاد التي زارها - وهى
كثيرة (١٢٨) .

مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

اما عن خليفة ابن الجوزي في رئاسة الحنابلة في دمشق على ايام ابن بطوطة ، فهو ابن
تيمية الذي يصفه بأنه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وأنه كان معظما من اهل دمشق ! شد
التعظيم ، حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير ، وأنه يتكلم في فنون العلم المختلفة .
ويروي رحلتنا ما انكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى أمره الى المحاكمة في القاهرة والسجن ،
حيث قضى عدة اعوام ، ولم يطلق سراحه الا بعد استرحام تقدمت به والدته الى الملك الناصر ،
فعاد الى دمشق . (١٢٩)

ويقرر ابن بطوطة - الذي يرى ان في عقل الفقيه الكبير شيئا - ان ابن تيمية وقع مرة ثانية
في مثل ما سبق ، مما انكره الفقهاء . وهو يقول : « وكنت اذ ذاك بدمشق فحصرته يوم
الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، ان قال : ان
الله ينزل الى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف
ابن الزهراء ، وانكر ما تكلم به . وكانت النتيجة ان قامت العامة الى الفقيه المعترض وضربوه
ضربا مبرحا بالأيدي والنعال . وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء انه ظهر - عندما
سقطت صمامته - ان على راسه شاشية حرير ، فانكروا عليه لباسها ، واحتملوه الى دار عز الدين
ابن مسلم ، قاضي الحنابلة ، فأمر بسجنه ، وعزره بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكية والشافعية الذين انكروا ما كان من تعزير ابن
الزهراء - بسبب ليس طاقية الحرير الهيئة الامر - فرفعوا القضية برمتها الى ملك الامراء
بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن
دمشق الى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بأمور لم يوافق
عليها الفقهاء في الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من ان المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا يلزمه
الا طلقة واحدة ، وان المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف - زاد الله طيبا - لا يقصر الصلاة ،
الى غيرها . وهنا صدر أمر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، في وقته من جديد بالفلعة ،
وبقى ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات . (١٣٠)

وهكذا كان ابن تيمية يثير في أوائل القرن الثامن الهجري (١١٤ م) ، قضية الصفات -
صفات الله - التي كانت قد أثارت بدورها مسألة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجري (١٢٩ م) ،

(١٢٨) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(١٣٠) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

وهي المسألة التي عارضها الامام احمد بن حنبل فكانت سببا فيما نزل به من المحنة . وبذلك يكون ابن تيمية قد اظهر من التشدد في تطبيق الشرع ، ومن الالتزام بتفسير القرآن تفسيراً ظاهرياً ، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يقفون ضده - باعتباره مجسماً ، على ما تظن ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون في بلاد المغرب الى خصومهم المالكية من المرابطين ، قبل ذلك بمائة عام .

التشيع : في كنف الاسماعيلية القرمطية :

ولا شك ان هذا الصراع الذي كان يدور بين اتباع مذاهب اهل السنة هو الذي دعا بعض الباحثين الى تصنيف تلك المذاهب على اعتبارها احزانا سياسية، ما بين اليمين التقليدي واليسار المتحرر ، مما يعرف في نظم الديمقراطيات الحديثة ، كما سبقنا الاشارة . هذا كما نظموا كل مذاهب اهل السنة في حزب يميني موحد ، وفي مقابل حزب يساري موحد تمثله الشيعة بفرقها المعروفة ، من : كيسانية وزيدية واسماعيلية وامامية ، وهي التي تتراوح - بدورها - ما بين اليمين واليسار اي ما بين الاعتدال والتطرف .

واذا اعتبرنا التطرف والاعتدال نسبة الى جبهة اهل السنة ، تكون الشيعة الزيدية ممثلة لحزب اليمين التقليدي ، من حيث انها اقرب فرق الشيعة الى السنة . فالزيدية تجعل الامامة انتخابية بين الفاطميين من العلويين (ابناء فاطمة) ، وبذلك لا تصر على عصمة الامام، كما انها تجيز امامة الفضول مع وجود الافضل ، وبذلك تقرر شرعية خلافة ابي بكر وعمر ، على عكس بقية الشيعة ممن رفضوا هذا المبدأ ، وعرفوا بالرافضة .

اما الاسماعيلية ، ممن قالوا بالعصمة بل وفعالوا فيها حتى الهوا بعض الائمة ، كما هو الحال بالنسبة للحاكم الفاطمي ، فقد اصبحوا يمثلون حزب اليسار المتحرر . وهكذا اعتبرت الحركة القرمطية التي وجهت اهتماماتها نحو الاصلاح الاجتماعي في اقليم الاحساء من الخليج، اول دولة علمانية في الاسلام . وفي ذلك قبل انها جرت على سياسة يمكن ان تشبه بالشيوعية ، حيث كان على اهل المدينة ان يقدموا ناتج عملهم الى بيت المال - وان يأخذ كل واحد منهم على قدر حاجته واهله ، دون نظر الى دخله .

هذا ، كما عاشت مدينتهم بلا مسجد ولا صوم ولا حج حتى انهم في سنة ٣١٧هـ / ٩٢٩م استباحوا بقيادة ابي الجنابي ، البيت الحرام ، وانتزعوا الحجر الاسود ، ولم يعيدوه الا بعد تدخل عبيد الله المهدي اول خلفاء الفاطميين في المغرب .

هذا ، وان كان الحجر الاسود قد تعرض لاصابة اخرى في سنة ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م عندما عمد أحد الحجاج من المصريين ، ممن يظن انه من الجهال الذين استفواهم الخليفة الحاكم بأمر الله ، الى ضربه بدبوس كان في يده فكسر قطعا منه . وعاجل الناس ذلك الرجل فقتلوه ثم اخذت القطع التي سقطت من الحجر ، وعجنّت بالمسك واللك ، وحشيت بها المواضع التي نقبت (١٣١) .

بل ، وينسب الى الخليفة الحاكم ما هو اخطر من ذلك واعظم ، وذلك انه بمناسبة بناءه لجامعه الكبير الذي أصبح رابع المساجد في القسطنطينية والقاهرة (بعد جامع عمرو وابن طولون والازهر) . فقد رأى ان ينقل جثمان النبي الشريف الى جامعة الجديد ، واحتال لذلك ، فبذل الاموال لرجال من شيعته ، فمشوا الى المدينة فاشترؤا دارا تلاصق بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلوا فيها كثيرا ، واخذوا ذرع مابين الدار والقبر ، واحفروا سربا عظيمة حتى كادوا ان يصلوا الى القبر الكريم ، فاطلع الله اهل المدينة على ذلك ، فقتلوا اولئك البغاة الفسقة ، ومثلوا بهم ، وردموا ذلك الحنبر بالحجارة ، واغرقوا عليها الرصاص ، فلا يطمع في الوصول الى مثل ذلك طامع ابدا (١٣٢) .

ويرى البعض ان الحركة القرمطية كبرت واتسعت دائرة نشاطها في كل المشرق الاسلامي حتى صار لها اعدائها في كل المدن الكبرى . وفي ذلك قيل ان صوفى بغداد الشهير ، وهو منصور ابن الحسين الطالبي ، الذي اتهم بالشعوذة والزندقة واعدم في بغداد في اوائل القرن الرابع الهجري (١٠٠٠) ، كان من دعاةهم . (١٣٣) .

في كنف الاسماعيلية الفاطمية :

وعلى عكس القرامطة احتفظ الفاطميون لحركتهم بطابعها السياسي ، وظهروا بظفر المعتدلين حيث انهم جعلوا من الاسماعيلية مذهبا رسميا ، فلم يعملوا على نشره بين عامة الشعب ، مكتفين بمطالبتهم بتفضيل آل علي والبراءة ممن سواه . وفي ذلك يحكى انه عندما أعلن القاضي محمد بن عمر المروزي ، الفاء صلاة التراويح ، على انها مما سنه عمر بن الخطاب ، اتى اليه رجل محقق خليع في جامع القيروان ، وقال له : « لقد اطلقت لنا - اصلحك الله - في قطع قيام شهر رمضان . فلو احتلت لنا في ترك صيامه ، تكفيتنا مؤثنته كلها » فقال له المروزي : « اذهب عنى يا ملعون » ، وأمر بدفعه (١٣٤) . واذا كان البعض المتحمسين للامام المهدي قد غالوا في مديحه ، مثل الشاعر محمد البديل ، الذي قال فيه :

حل برقادة المسيح	جل بها ادم ونسوح
حل بها احمد المصفي	جل بها الكيش والديبح
حل بها الله ذو المعالي	وكل شيء سواء ربح (١٣٥)

او ما اثنده محمد بن هانيء الاندلسي في المعز لدين الله ، من الشعر حين يقول :

ما شئت لا ما شئت الاقدار فاحكم فانت الواحد القهار

(١٣٢) كتاب الاستبصار ، ص ٨٣ .

(١٣٣) انظر على مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين ، ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٣٤) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(١٣٥) نفس المصدر ، ج ١ ص ١٦٠ .

فمن المعروف ان سياسة الدولة الفاطمية في مصر كانت سياسة متزنة ، لا تعرف التعصب حتى يمكن فعلا وصفها بالتححر .

فبدء الاحتفال بالاعیاد الشيعية ، مما كان معسروفا في بغداد على عهد البويهيين ، وقبل وصول المعز الى القاهرة بعشر سنوات ، مثل عيد الغدير ، يرجع الفضل فيه الى جماعة من المصريين والمغاربة الذين قاموا بالدعاء فتبعهم قوم في ذلك . وهو الامر الذي أعجب المعز لدين الله ، « فكان هذا اول ما عمل بمصر » (١٣٦) .

ومثل هذا حدث في سنة ٣٨٥ هـ على عهد العزيز بن المعز ، عندما جلس القاضي محمد بن النعمان في القصر لقراءة علوم ال البيت ، فتزاحم الناس - كما هي العادة في مصر - فمات في الرحمة احد عشر رجلا ، فكف عنهم العزيز بالله (١٣٧) . فكان الاحتفال بأعياد الفاطميين ، وكذلك بعلومهم آتى تلقائيا من جانب عامة اهل القاهرة من : مغاربة ومصريين - دون ترتيب مسبق من جانب الدولة الفاطمية . وما يمكن ان ينسب بحق الى التسامح في احتفالات الفاطميين هو انهم سمحوا بقلب الاعیاد الدينية الى احتفالات شعبية تسعد الناس وتدخل البهجة الى القلوب ، بعد ان كانت اعيادا جنازية تثير التعاسة والاقتباس في النفوس .

هذا ، كما انتج الفاطميون سياسة التسامحزاء اهل الذمة ، مما دعا عددا من رجال الدين منهم الى الدخول في الاسلام ، ولا بأس ان يكون ذلك من الاسباب التي عجلت بما بداه القبط من ترك لغتهم ، واتخاذ العربية بدلا منها ، منذ اواخر القرن الرابع الهجري (١٠م) (١٣٨) .

ويظهر ذلك التسامح على عهد الخليفة العزيز في تقريره الشديد لوزيريه اليهودي يعقوب بن كلس ، وكذلك لطباطئه من اليهود ، ثم لاصهاره المسيحيين ، الذين جعل منهم بطريرك بيت المقدس ومطران القاهرة . وفي ذلك قال الحسن بن بشر الدمشقي شعرا يعرض فيه بهذه الحالة ، ومنه :

تناصر فالتنصر دين حق	عليه زماننا هذا يدل
وقبل بثلاثة عزوا وجلسوا	وعطل ماسواهم فهو عطل
فيعتوب الوزير اب وهذا الـ	عزيز ابن وروح القدس فضل

وظل العزيز في سياسة تقريب اليهود والنصارى ، فاستوزر عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهوديا اسمه منشاء ، مما اثار مشاعر الناس ، فكتب اهل مصر رقعة وجعلوها في يد صورة عملوها من الورق ، واقعدوا الصورة في طريق العزيز والرقعة بيدها ، وفيها : بالذي اعز اليهود بمنشاء ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، واذل المسلمين بك الا كشفت ظلامتي وتقول الرواية ان العزيز عندما رأى تلك البطاقة علم ما اريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما (١٣٩)

١ (١٣٦) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٢٨٩ .

٢ (١٣٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٩٠ .

٣ (١٣٨) ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ١ ص ٥٨ ، ١٩٣ .

٤ (١٣٩) نفس المرجع ، ج ١ ص ٩٤ ، ٩٦ .

أما الحاكم بأمر الله فقد سار على سياسة دينية غريبة جمعت المتناقضات من تقريب الوراء من أهل الدعة ، والاستبداد باليهود والمسيحيين الذين أخذوا بلبس الفيار وحمل الصليبان وكرات الخشب الكبيرة في الأعناق ، حتى لم يجد الكثيرون منهم ملجأ إلا في اعتناق الإسلام . وفي الوقت الذي كان الحاكم يمارس بنفسه أعمال النورع والزهد ، كان يستقبل أنباء انتشار المذهب الدرزي في بلاد الشام ، وهو المذهب الذي يدعو إلى تقديس الحكم نفسه ، بالتبصير والرضى (١٤٠) .

وعندما اختفى الحاكم أو « غاب » حسب المصطلح الشيعي ، سنة ٣٩٥ هـ ، سار ابنه الظاهر على سياسة مخالفة . وفي ذلك تقول الرواية : « أنه شرب الخمر ، ورخص فيه للناس في سماع الغناء ، شرب الفقاع (البوطة) ، وأكل اللوخيا ، وجميع الاسماك . فاقبل الناس على اللهو » (١٤١) . وفي سنة ٤١٨ هـ ، عندما وقعت الهدنة مع الروم : « أذن لمن أظهر الإسلام في أيام الحاكم أن يعود إلى النصرانية ، فرجع إليها كثير منهم (١٤٢) - رغم ما هو معروف من عدم جواز الارتداد عن الإسلام .

وعلى عهد المستنصر (ابتداء من سنة ٤٢٧ هـ) ، انتشرت الدعابة الفاطمية في العراق . فرغم ما صدر في بغداد ، سنة ٤٤٤ هـ ، من محاضرات القمح في نسب الخلفاء المصريين ، ونفيهم من الانسحاب إلى علي بن أبي طالب ، فإنه لم تات سنة ٤٥٠ هـ ، حتى كان القائد التركي البساسيري يطرد الخليفة القائم العباسي ، ويخطب لبغداد وهكذا كادت الاسماعيلية الفاطمية تصبح المذهب الرسمي لبغداد ، لولا وصول السلاجقة برئاسة طغر بك (١٤٣) .

ولا تكاد تكرر هذه الحادثة بالنسبة لبغداد إلا مرة أخرى ، ولكن بعد أكثر من قرنين ، وبعد سقوط العباسيين بين أيدي المغول وقيام دولته المغول في فارس . فعندما أسلم السلطان محمد خدابنده ، بذهب الروافض ، كما ينص ابن بطوطه ، أي بذهب الشيعة ، وذلك بناء على نصيحة أحد مستشاريه من المسلمين ، وهو الفقيه جمال الدين ، الذي قرر لدى الرجل الحديث عهد بالكفر أن علي بن أبي طالب هو ابن عم الرسول وصهره ، وهو وريثه . وصنشرت الكتب السلطانية بحمل الناس على « الرض » إلى كل من العراقيين (المعجمي والعربي) ، وفارس وأذربيجان ، وأصفهان وكرمان ، وخراسان . وامتنع أهل بغداد من اليسنة في « باب الازج » ، وأكثرهم من العنابلة ، وقالوا : لا سمح ولا طاعة ، وأتوا المسجد الجامع في يوم الجمعة ، ومعهم السلاح وبه رسول السلطان .

وعندما صعد الخطيب المنبر ، قاموا إليه « وحلفوا أنه إذا غير الخطبة المعتادة : أن زاد فيها أو نقص منها ، فانهم قاتلوه ، وقتلوا رسول الملك ، ومستسلمون بعد ذلك لما شاء الله » . فخاف الخطيب من القتل وخطب الخطبة المعتادة فلم يسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من

(١٤٠) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٩٧ وما بعدها .

(١٤١) انظر الخطيب المقيزي ، ج ١ ص ٣٥٤ .

(١٤٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٥٥ .

(١٤٣) الخطيب المقيزي ، ج ١ ص ٣٥٦ .

الخطبة ، ويكتفى باسم على ومن تبعه كمعصرا (رضى الله عنهم) . ومثل هذا فعل اهل شيراز واصفهان .

والذى يهم ابن بطوطة من كل ذلك هي الكرامة التي اظهرها قاضي شيراز : مجد الدين ، صاحب المدرسة المجدية ، الذى امر السلطان باحضاره اليه فى مصيفه بقراباغ ، وبأن يرمى به الى الكلاب الوحشية التي عنده حتى تقتلته افتراسا - وهذا من اقصى ما يمكن ان يلقاه انسان من التعذيب . ولكن الكلاب عندما « ارسلت على القاضي ووصلت اليه بصبغت اليه ، وحركت اذنانها بين يديه ، ولم تهجم اليه بشيء ، مما اذهل السلطان الذى خرج ، لهول الامر ، حافى القدمين فكب على رجله القاضي يقبلهما ، واخذ بيده ، وخلق عليه جميع ما كان عليه من الثياب ، وهى اعظم اكرامات السلطان عندهم .

وهكذا لم يكن من الغريب ان يرى ابن بطوطة رسول ملك العراق ابي سعيد عندما يصل الى حضرة الشيخ مجد الدين ، ببادر بنزع شاشيته من راسه (وهم يسمونها الكلا) ، ويقبل رجله الشيخ ، ويقعد بين يديه ممسكا اذن نفسه بيده وذلك حسب رسوم امراء التتر عند ملوكهم (١٤٤) وبذلك حافظت بغداد على سنتها ، وكذلك الاقاليم الايرانية التي لم يفلب عليها التشيع الا فيما بعد - فى العصر الصفوى .

وخلال خلافة المستنصر الفاطمي التى مالته الى ستين عاما ، عرفت الدولة الفاطمية والقاهرة ثلاثة احداث جليلة : احدها سياسي ، يتمثل فى استياد الوزراء ، واولهم امير الجيوش بدر الجمالي ، بالخلفاء . والثاني مذهبى يتلخص فى الانشقاق الذى عرفته الاسماعيلية الفاطمية وظهور مذهب النزارية الحسينية بمعرفة الحسن الصباح ، صاحب قلعة الموت فى فارس . اما الثالث فهو دينى الصبغة ايضا ، ويتمثل فى تشييد المشهد الحسيني فى عسقلان حيث كانت رأس شهيد كربلاء ، التي نقلت بالمناسبة الى القاهرة حيث اقيم عليها اهم العتبات المقدسة فى مصر ، منذ ذلك الحين .

الاثار المقدسة : من المشهد الحسيني الى المشهد العلوى :

ولعل ظاهرة انتشار الاثار المقدسة على طول البلاد الاسلامية وعرضها ، تمثل اهم مظاهر الاسلام الحي بسبب ما يمارس ازاءها من شعائر او طقوس تتمثل فى : الطواف او اللمس او الاستلام اى التقبيل . هذا الى جانب تقديم الهدايا والتذود مع طلب الشفاعة او الشفاء من المرض أو فك الكرب ، وامثالها ، الامر الذى يعتبر من اهم مظاهر الدين الشعبي .

والاثار المقدسة منها القديم مما يرجع الى عصور ما قبل الاسلام ، الى ادم ونوح وسائر الانبياء حتى موسى وعيسى ، ومنها الاسلامى المريق مما يوجد فى الحرمين الشريفين فى مكة والمدينة ، بل وما يوجد في غيرهما من البلدان من الاثار النبوية ، وكذلك اثار كبار الصحابة ، مما

تعرف أصوله أو مما يعتقد في بركته - وهي منتشرة في كل مكان ، ما بين الهند والمغرب ، وهي مجلّة من الجميع ، من : سنة وشيعة .

وتأتي بعد ذلك الآثار الشيعة المقدسة ، مما يعرف بالعتبات المقدسة ، التي تنتشر في كثير من الأفاق : ما بين العراق ، حيث النجف الأشرف وكربلاء وكاظمة بغداد ، وإران ، حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح رأس الحسين ، ثم مصر : حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين إلى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفقة ، وغيرهم من السادات .

وأول آثار الفاطميين المقدسة في مصر ، هي التربة المعزية ، فيها دفن المعز لدين الله إباء الدين أحضرهم في توابيت معه من بلاد المغرب ، وهم الإمام المهدي عبيد الله ، وابنه القائم بإمر الله محمد ، وابنه الإمام المنصور بنصر الله إسماعيل . واستقرت هذه التربة مدافنا يدفن فيه الخلفاء ، وأولادهم ونسأؤهم . وكانت تعرف ، كما يقول المقرئ ، بتربة الزعفران - وكان من جلستها ذلك الموضع الذي كان يعرف على عهدہ باسم « خط الزراكشة العتيق » . وكمان رسم زيارتها من جانب الخليفة : كلما ركب بمظلة ، وعاد إلى القصر فلا بد أن يدخل إلى زيارة آباءه بهذه التربة . وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة ، وفي كل من عيدي الفطر والأضحى . وكانت الصدقات توزع على مستحقيها في كل مناسبة من تلك المناسبات .

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من الذخائر ، مما كان ينظر إليه غير المذهب بعين الفهم والطمع . فهذا ما حدث وقت الشدة على عهد الخليفة المستنصر ، عندما طلب الأتراك من العسكر روايتهم فمأطلمهم الخليفة ، فما كان منهم إلا أن هجموا على التربة المدفون فيها أجداده ، فأخذوا ما فيها من قناديل الذهب وغيرها من الآلات النفيسة ، مثل : المداخن (المبخار) والمجامر ، وحلى المحارب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين ألف ديناراً .

وفي سنة ٥١٦ هـ عندما قبض على خمسة من دعاة النزارية ، من الحشاشين ، الذي كانوا قد حضروا من فارس بالاموال لشراء الإعوان ، وأمر الوزير (المأمون البطائحي) بقتلهم ، رفض الخليفة قبول ما كان معهم من المال ، وهو ألف دينار ، وأمر بتفريقه في عبيده من السودان . وبهذه المناسبة أمر بإحضار نظير هذا المبلغ من بيت المال ، وبأن يصاغ به أربعة قناديل : اثنان من ذهب ، واثنان من فضة ، وأن يحمل منها قنديل من ذهب وآخر من فضة إلى مشهد الحسين بشعر عسقلان ، وقنديل إلى التربة المقدسة ، تربة الأئمة بالقصر . هذا ، كما أمر الوزير المأمون ، هو الآخر ، بإطلاق الفئ دينار من ماله ، على أن يصاغ بها قنديل ذهب وسلسلة فضة برسم المشهد العسقلاني ، كما يصاغ ذهب من فوق الفضة التي تكسو مصحف على بن أبي طالب المحفوظ بمسجد عمرو بن العاص العتيق بمصر . (١٤٥)

اما عن رأس الحسين فقد دفن ، بعد نقله من عسقلان سنة ٥٤٨ هـ فى قصر الزمرد عند قبة الدليم بباب دهايز الخدمة ، فكان كل من يدخل من العاملين فى القصر يقبل الارض امام القبر . وكان من الطبيعى ان يكون اهم الاحتفالات التى تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء ، يوم استشهاد الحسين . وفيه كانوا ينحرون عند القبر الابل والبقر والغنم ، ويكثرون النوح والبكاء ، ويسبون من قتل الحسين - ولم يزلوا على ذلك حتى زالت دولتهم .

ومن اول احتفال بعاشوراء سنة ٣٦٣ هـ عقب وصول المزم الى القاهرة ، فقد خرج فيه جماعة من الشيعة وانصارهم الى المشهدين : قبر كلثوم ونفيسة ، ومعهم عدد من فرسان المغاربة ورجلتهم ، بالنباحة والبكاء على الحسين (ع) ، وكسروا اوانى السقائين فى الاسواق ، وشققوا الروايا (قرب الماء) ، ونهبوا من فتح ذكائه فى هذا اليوم من التجار . وهكذا اصبح تعطيل لاسواق سنة فى هذا اليوم ، وكذلك خروج المنشدين الى الجامع الازهر (جامع القاهرة) ، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيد حيث كانوا يتكسبون بذلك من اصحاب الحوانيت ، قبل ان يؤمروا بعد ذلك بالنزول فى الصحراء فى جبانة القاهرة المعروفة بـ « القرافة » .

وبعد ان آل الامر الى صلاح الدين جعل بالمشهد الحسينى حلقة تدرىس ، وفتحها ، وفوضها للفقهاء البهاء الدمىنى . وعند مال آل امر المشهد الى الوزير معين الدين حسين بن حمويه ، جمع من اوقافه ما تمكن به من توسيع مدرسة المشهد ، فبنى ايوان التدريس ، ومساكن الفقهاء من المدرسين فى الطابق العلوى من المدرسة . وعلى عهد الملك الصالح احترق المشهد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، بسبب سقوط شعلة من احد خزان الشمع ، ويرجع الفضل الى نائب الملك ، وهو الامير جمال الدين بن يعمر فى الاجتهاد فى اطفاء ذلك الحريق ، قبل ان يستشرى ضروه . (١٤٦)

اما عن السمات اى المادبة الرسمية التى كانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء ، فقد اختلفت عن اسطلة الاعياد الفاطمية التى كان يتغنن فيها فيما كان يقدم من الوان الاطعمة والحلوات ، وقصور السكر وتمائله . فالسمات المختص بعاشوراء ، وهو « سمات الحزن » على عهد الافضل بن امير الجيوش ، كان يعبى فى غير المكان الجارى به العادة فى الاعياد . كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة ، بل سفر الادم (الجلد) الكبيرة ، على الارض مباشرة ، دون مرافع النحاس . وكانت اصناف المشهيات جميعا من الاجبان والسلالط والمخللات الموضوعة فى صحن الخزف المعروفة بالزبادى . وجميع الخبز من الشعير دون غيره . اما الاطباق الرئيسية فكانت من العدس الاسود ، العدس المصفى . وفى الختام تقدم صحن غسل النحل ، كحل ، ليس الا (١٤٧) .

(١٤٦) انظر الغلط للمقريزى ، ج ١ ص ٤٢٧ - ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣٩ .

(١٤٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٣١ ، وانظر ايضا ص ٤٩٠ .

وعلى عهد الأيوبيين انقلب عاشوراء من يوم حزن الى يوم فرح وسرور ، يوسع فيه الناس على عيالهم ، ويتسبطون في المطاعم ، يصنعون الحلوات ، ويتخذون الاواني الجديدة ، ويكتحلون ، ويدخلون الحمام ، جريا على عادة أهل الشام التي كان سننها لهم الحجاج في أيام عبد الملك ، تكاية في شيعة على بن ابي طالب - كرم الله وجهه . (١٤٨)

هذا عن المشهد الحسيني بالقاهرة ، اما عن مشهد الامام على بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة ٧٢٦ هـ ، من الباب الرئيسي المعروف بباب الحضرة ، وهو يؤدي الى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة . وكان الرسم فيها ان لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة ايام من الخبز واللحم والتمر في اليوم . ومن المدرسة كان الدخول الى باب القبة حيث الروضة المقدسة . وعلى الباب كان يقف الحجاب والقباء والطواشية ، وهم على اهبة الاستعداد لارشاد الزائد الى معالم « الحرم » ، وما ينبغي ان تكون عليه « شعائر » الزيارة ، وهو الامر الذي ما زال دارجا حتى ايماننا هذه . وفي ذلك يقول جوال العالم المغربي : « فعندما يصل الزائر يقوم اليه احدهم او جميعهم ، وذلك على قدر الزائر ، فيقفون معه على العتبة ، ويستأذنون له ، ويقولون : عن امركم يا امير المؤمنين ، هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله الروضة العلية ، فان اذنتم له ، والا رجع ، وان لم يكن اهلا لذلك فانتهم أهل الكارم والستر ، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة ، وهي من الفضة ، وكذلك المضادتان .

ثم يدخل القبة وهي مغروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه ، وبها قناديل الذهب والفضة ، منها الكبار والصغار . وفي وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل ، مسمرة بسمير الفضة ، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شيء ، وارتفاعها دون القامة ، وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون ان احدها قبر آدم (ع) ، والثاني قبر نوح (ع) ، والثالث قبر على (رضه) .

وبين القبور طسوت ذهب وفضة ، فيها ماء الورد والمسك وانواع الطيب ، يمسس الزائر يده في ذلك ويدهن به وجهه تبركا .. « وأهل هذه المدينة كلهم رافضية » .

وللروضة كرامات تظهر في شفاء المقيدين « فمنها ان في ليلة السابع والعشرين من رجب ، وتسمى عندهم ليلة المحيا ، يؤتى الى تلك لروضة بكل مقعد من العراقيين ، وخراسان وبلاد فارس ، والروم ، فيجتمع منهم الثلاثون والاربعون ، ونحو ذلك . فاذا كان بعد العشاء الاخرة جعوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم ، وهم ما بين مصل وذاكسر ، وتال ، ومشاهد للروضة . فاذا مضى من الليل نصفه او ثلثاه او نحو ذلك قام الجميع اصحاء من غير سوء » - تماما كما يقال عما يحدث في مدينة لورد بفرنسا .

واذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلة المشهدة العلوى ، فانه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال احدهم من ارض الروم (الاناضول) ، والثانى من اصبهان ، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم ، فاخبروه انهم لم يدركوا ليلة المحبسا ، وانهم ينتظرون اوانها من عام آخر . وهو يضيف الى ذلك « ومن الناس فى بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينذر للروضة نذرا اذا برىء ومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأسا من ذهب أو فضة ، ويأتى به الى الروضة فيجعله النقيبى الخزائنة ، وكذلك اليد والرجل وغيرها من الاعضاء . وخزانة الروضة عظيمة فيها من الاموال ما لا يضبط لكثرته . (١٤٩)

وهكذا تكون قد تجولنا فى معرض الحياة الدينية فى عدد من المدن الاسلامية ، وقدمنا صورا من هذه الحياة مما يتعلق بكل اسباب المعاش : من ، الطعام والملبس ، والسكن ، والطهارة ، والصلاة ، والحج ، والمزارات . لمجلة ، مما يوضح كيف يتغلغل الدين فى كل حركات المسلم وسكناته . فاسم الله على الشفاء ، فى كل وقت وحين ، سواء كان الواحد منا صوفيا عابدا أو متحررا (زنديقا) : عند الطعام ، والشراب ، والنوم ، الى غيرها . ولما كان المسلم من اهل اليمين ، فهو يتيمن بذلك ، ويطلب البركة فى كل ما تقوم به يده اليمنى ، وكل سعى يخطو فيه برجله اليمنى سقى الفرح وفى الترح سواء .

اما قراءة القرآن فهى بركة كل دار ، ومقر ، والمصحف الشريف ائمن هدية يمكن ان يقدمها انسان لانسان . ولا بأس من الإشارة هنا الى الهدية التى قدمها ابن خلدون الى تيمورلنك عندما التقى به فى دمشق سنة ١٤٠٣ / ١٤٠٠ م ، اذ تكونت من : مصحف رائع الحسن فى جزء ، وسجادة انيقة ، ونسخة من البردة الشهيرة للبوصيرى فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم . ولم ينس ابن خلدون - وهو صاحب الذوق الرفيع - « حلالة مصر الفاخرة » ، فاخذ منها « لفاتح العالم » الثانى اربع علب . (١٥٠)

وكان ان وضع تيمورلنك المصحف على رأسه ، وتناول السجادة فقبلها . اما الحلوى - فبعد ان ذاقها ابن خلدون بصفته المهدى ، كما تقتضى بذلك الرسوم - فقد قسمت بين الحاضرين . وهكذا اختلط المقدس بالدنيوى فى الهدية - وهذه سمة الحياة الاسلامية المميزة .

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

سعيد عبدالفتاح عاشور

احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشري . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، اذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطوائف والمواهب والامزجة ... التي يتألف منها البناء البشري للمدينة ، مما يترك اثره واضحا في الحياة الاجتماعية داخلها . هذا الى أن المدن عرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادي والتجاري . ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم في الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع البسيط المحدود الذي يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذي غالبا ما اعتمد في العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادي تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها مختلف ألوان البضائع والمتاجر ، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا عن أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من الوان البضائع التي يفقدونها في بيئتهم من ناحية ، ولتصرف الفائض من انتاج اقاليمهم من ناحية اخرى . حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها في المدينة .

ولا شك في ان هذا الرواج الاقتصادى والارتفاع النسبى في مستوى المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية ارقى ، الامر الذى يفرى اهل الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب ايضا في ان المدينة - بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا ان سكان المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل ان جو المدينة يطلق الحرية . وهنا نشير الى البعض يعتقد ان الحياة في البادية او الريف اكثر انطلاقا وانفتاحا منها في المدن ، ولكن علينا ان نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية اخرى ، من تحديد لافق الحرية في البادية ، والريف . ولا شك في ان جو الحرية الذى يحظى به اهل المدن يؤثر ويتاثر بعدد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر في المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج اسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعى فى المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى علينا ان نضع امامنا عدة اعتبارات : اولها ان الحضارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين اعظم حضارة عرفها العالم اجمع في تلك العصور ، الامر الذى لا بد وان تنعكس صورته في المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات ان الحضارة العربية الاسلامية ، - وان كانت قد تأثرت في بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها - الا انها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وازافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعا خاصا فريدا . من ذلك ما انصفت به هذه الحضارة من امن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما اضى على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والرونة . اما الاعتبار الثالث فهو ان الاسلام ليس مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدي بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو اسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق تعاليمه وتقاليد توازنا فريدا بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية اخرى . وساعد على ذلك ان الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انفلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطلب المسلم بالا ينسى نصيبه من الدنيا بشرط ان يحصر متعته في حدود ما احله الله له ، وبان يراعى ويعتدل ولا يسرف في تلك المتعة ، حيث ان الله سبحانه وتعالى لا يحب المرفين .

وجدريد بالذكر انه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى رقبيا فريدا ، شهدت المدينة الاوربية في العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك

(١) لا داعى للدخول هنا في المناهات التى يحلو للبعض الخوض فيها للتنفرقة بين الحضارة والدين . فهما يقال من ان الحضارة اوسع افقا من المدينة فان الاشتغال لكل من الكلمتين في اللغة العربية او اللغات الاوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقه .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الغرب الاوربي ينحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشري ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم تبق للمدينة سوى اهميتها الدينية بوصفها مركزا لكبرى اسقفي يشرف على ما حوله من ابرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي ... في ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسي والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعدد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في اى ركن آخر من اركان العالم . وكفى مثالا على ذلك مايقوله احد الباحثين الاوربيين من ان مدينة قرطبة في ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتي الف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان اهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذي ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون اقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يضيء ليلا . (٣)

وثمة ملحوظة اخرى لها اهميتها ، هي ان هذا التباين الواضح بين احوال المدن الاسلامية والمدن الاوربية في العصور الوسطى ، انعكست صورته في كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب اوربا طوال العصور الوسطى ، الا ان تكون بعض المراثيات التي دونت في صدر تلك العصور عن روما ومجدها الفابر ، وما كانت عليها ايام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة ، او تكون بعض الكتابات التي الفت في اواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي عرفت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة في ايطاليا وحوض الراين .

اما في دولة الاسلام ، فان كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة او اخرى . ولم يقتصر الامر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وانما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عسكرا ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفي ، وتواريخ القاهرة وخطوطها للمقريزي والسيوطي وابن عزى بردى وغيرهم . ومهما تباينت المحاور التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - وسواء اتخذت التراجم او الخطط او الحوليات محاور لها - فانها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية ... مما لانظير له في اى ركن آخر من اركان العالم في العصور الوسطى .

ولا شك في ان الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك انها اتصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظها

(٢) انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم اوربا في العصور الوسطى - باب المدن والتجارة .

Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

(٣)

بالسكان .. وهى الصفات التى تبدو فى كتب الخطط من ناحية وفى اوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم فى الاحياء الاثرية القديمة المتبقية من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . اما الرحالة الاجانب فى اواخر العصور الوسطى فقد اجمعوا على ان المدن الاسلامية التى شاهدها فاقت فى مساحتها وكثرة سكانها اضعافا ما هو معروف عن اية مدينة اوربية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهان تنود من ان القاهرة تبلغ ثلاثة امثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريد نباح ان كافة سكان ايطاليا لا يضاهاون فى الكثرة عدد سكان القاهرة وحدها (٤)

ومع ضيق طرق المدينة فان الضجيج لم ينقطع منها لانتظامها بالناس وبالباعة الجائلين ، واصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها عليه القوم ، والجمال التى تحمل قرب الماء ، ويطوف بها السقاؤون على المنازل والأسواق لامتدادها بما تحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوى المنربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى الف جمل (٦) . اما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الاجرة فى عصرنا ، فعنى اصحابها برشها وتطعيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعتها ووداعتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين الف مكارى (٨) . وربما ادى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحية اخرى لى ان شدد المحتسب على اصحاب الدواب بان « يشدوا فى اعناق دوابهم الاجراس وصفافات الحديد والنحاس ليعلمو جلبية الدابة اذا عبرت فى السوق ، فيبتعد منها الضرب والانسان الغافل والصبيان » (٩)

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى اقسام وحدتها الشارع او الدرب او النهج . وكان فى بعض هذه الشوارع - فى المدن الكبرى - خمسة عشر الف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفى الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتغلق ابوابها ، وتشد الحراسة عليها ، فترتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد اصحاب الارباع وتاديب المخالفين . ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع او درب بابان يغلقت بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ،

(٤) Carre : Voyageurs et ecrivains Francais en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Caire Tome 1, pp. 152-153

(٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144.

(٦) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .

(٧) المرجع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الاخرة : معالم القرية فى احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ (طبعة كمبردج ١٩٢٧)

(١٠) القرطبي : كتاب السلوك ج ٣ ص ١٩

كذلك كان للمدن الإسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - أسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخمة مرتفع، يحميها من هجمات الأعداء العربان وغيرهم، وبه عدة أبواب، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه إليها، وتؤدي منها وإليها، مثل: باب البصرة، وباب الكوفة، وباب خراسان، وباب الشام، من أبواب بغداد (١١). وربما سميت هذه الأبواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢)، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد، وكلها من أبواب القاهرة (١٣). وقرب أسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والأسواق والباعة الجائلون، وذلك للوقاء بطلبات واحتياجات المفادين للمدينة والوافدين عليها. هذا في حين أقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الأسوار، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤).

واعنى حكام المسلمين بتجميل مدنهم - وخاصة الحواضر والعواصم - فامروا بكنس الشوارع والطرق ورشها بالمياه، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزياء ملونة بالماء لتسهيل إطفاء ما يقع من الحريق، وقام عمال متخصصون بنزع أسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥). كذلك حرصوا على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن، وإندروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦). هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب، لأنها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧).

ولم تكن الأسواق العديدة المتباعدة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الأول، إذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والإصدقاء للمساومة أو للحديث، وعندئذ كان يتم تبادل الأحاديث والحكايات والنوادر. ومن المألوف في مصادر تلك العصور أن تقرأ عبارة: (وحدث أننى كنت جالسا ببعض الحوانيت ...) (١٨)، أو عبارة (.... وحكى ذلك لأصحابه في مكانه ...) (١٩)، أو عبارة (.... وكان يوما في حانوته نحكى له

(١١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ - ٧٥

(١٢) نسبة إلى قبيلة زويلة، وهي من قبائل المغرب التي اعتمد عليها الفاطميون.

(١٣) المقرئى: المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٧٣، على باشا مبارك: الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١.

(١٤) ابن الزيات: الكواكب السائرة في ترتيب الزيادة في القرافتين الصغرى والكبرى، خليل بن شاهين: زبدة كشف الممالك ج ٢٧، السيوطي: حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧

(١٥) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة في محاسن مصر والقاهرة، ج ٩ ص ٤٨

(١٦) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ، العيني: عقدة العجمان سنة ٦٦٤ هـ

(١٧) ابن حجر: إنباء الفرج ج ١ ص ١٢٥، المقرئى: السلوك ج ٢ ص ٣٥٣، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٢١٧

(١٨) السخاوى: التبر المسبوك، ص ١٧٤

(١٩) انظر سيرة الناصر بيبرس.

... (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الاسواق والحوانيت في ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

اما عن البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى ، فان اكتشافها بالسكان وبالرفاق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الإسلامية تجمع بين اسوارها فئات متباينة من الناس ، يشكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة في البناء الاجتماعي للمدينة .

وقبل ان نتكلم عن أولى هذه الطبقات - وهي طبقة الحكام - يصح أن نشير الى انه مع بداية العصر الاموي أخذت الحياة في المدينة الإسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الأولى ، وهي البساطة التي اتصفت بها حياة المسلمين - حكاما ومحكومين - في المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر في بعض جوانبها بالطابع الروماني الفارسي . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر في بلاط الامويين بدمشق ، اذ أخذت مساحة من الترف تملو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وإنما آمن بعضهم في التمتع واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى انه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلال ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من اقام حلبات السباق ، وقد اشترك في السباق في عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الامرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن في السباق . اما الوليد الثاني فقد كلف بالفناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها واقامة الجليلة » وصحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالروم ، فصارت لهم في دمشق القصور الفاخرة التي ازانت جدرانها بالفسيفساء واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مساحة الترف والتمتع عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، اذ ترك الفرس ثم الترك أثرا واضحا في المجتمع بوجه عام وفي حياة القصور بوجه خاص . ذلك ان كثيرا من الخلفاء العباسيين اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي راوا أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأنيثها بفاخر الاثاث والرياش . ثم حذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية في العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين - مثل المهتدي والمتقي - سميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو التدين والخير ، ولكن الغالبية نزعته الى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين في بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذي امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى في سامراء تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء الى

(٢٠) القرطبي : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوي : الدليل على رفع الامر ص ٨٢ - ٨٤ .

(٢١) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩

(٢٢) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩٠

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي أقامها لنفسه في سامراء ، ويقول (علمت الآن أني ملك) . وفي داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تنصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الأقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور في اختيار أزيائها الثمينة ذات الألوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصابات المرصعة بالدر والياقوت والأحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والأكاليل والتيجان والمناطق والخلخل الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والأمراء والقادة . من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف قصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة . (٢٤)

وعيننا في هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الأمر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمتد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزنايل مملوءة بدهام ودنانير يصونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيخون (أن أمير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء) . على أن أهم ما تميز به حياة القصور في بغداد العصر العباسي المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصص ومجالس الوعاظ (٢٥) . ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل إبراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعرب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالغزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية . (٢٦) هذا مع ملاحظة أن أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على إقامة أماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما أقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات إلى بيوتهن لأحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقتصر بالشراب ، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الأموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) . أما مصر فقد أمعن حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

(٢٤) السعوى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤

(٢٥) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

(٢٦) الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ص ٣٧ - ٣٨ ، السعوى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ الاصفهاني : كتاب الأغاني ج ٥ ص ٢٠٢ - ٢٥٦ - ٣٥٨

(٢٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

(٢٨) المقرئ : نفع الطبيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة - هي العسكر - لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه بإبه أحمد بن طولون ليعمن في حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل إليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزايا الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر . . . » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصادرة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لأن حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لأنه شكا إلى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز في رفق ونعومة » وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في الليالي القمرية منظر عجيب ، إذ تألف نور القمر بنور الزئبق . . . » (٣٠) وناهينا عن جهاز قتل الندى - ابنة خماروية - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية في المدن الإسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة - بعد أن أسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، إذ أسرف الخلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتزينتها بالمستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور (بانه) لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف . سهد عليها الملابس الفاخرة التي كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا في دار الكسوة . هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التي تمتد في كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون في وصفها ، وما كانت تحويه من لذيق الطعام والشراب . وقد حكى المقرئ أن الخليفة المعز أنجب بنتين ، أحدهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة ألف دينار من الذهب ، في حين تركت أختها عبدة عديدا من خزائن الحلى وصناديق الجواهر والتياب الفاخرة . أما ست الملك - ابنة الخليفة العزيز الفاطمي وأخت الخليفة الحاكم - فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الإحجار الكريمة (٣٢) .

وإذا كانت الظروف التي احاطت بالسلالات والعباد في عصر الحروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بني أيوب قدرا من التقشف وعدم الإسراف ، فإن سيطرة المالكي على الشريان

(٢٩) أبو الحسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣٠) المقرئ : المواظف والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦ .

(٣١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣٢) المقرئ : المواظف والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١ .

(٣٣) المقرئ : المواظف والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥ .

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروة طائلة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت في تشكيل الحياة الاجتماعية في المدن التي عاشوا فيها . ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية في عصر المماليك من أثاث ورياش وناפורات وصنابير للعياء الباردة أو الساخنة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترف بهم أنهم نظّموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمسال الرفاهية والإبهة » (٣٤) . وقد آمن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات في اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر ان الرداء الذي يخلعه السلطان لا يتردده مرة ثانية مطلقا ، وإنما توضع الملابس المخلوعة في مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته . (٣٥) وبالإضافة الى ولع المماليك بالصيد والرياضة ، فإن كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والفناء ، حتى جرت العادة زمن أبي الحاسن ان يكون لكل سلطان أو ملك جوقة في قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور نشيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الإسلامية في العصور الوسطى . ولا يخفى عنا أن هذا النشاط الذي بدأ في صورة كبيرة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة أو أخرى الى المدن الإقليمية - كصنعاء وحلب والإسكندرية وفاس وغرناطة - حيث انتشر عدد من الأمراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء والسلاطين وكبار الأمراء في العواصم .

فإذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الإسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى عنا أن العصور الوسطى هي عصور الإيمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة في قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جماعه العلماء ورجال الدين - وهم الذين أطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم المعممين أو أهل العمامة - (٣٧) يحظون بمكانة مرموقة في المدينة الإسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان إحساس الحكام دائما بأنهم في حاجة الى دعامة يستندون إليها في حكمهم ويستعينون بها في إرضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة في النفوس . وهكذا عاش العلماء في المدينة الإسلامية ، في سعة من العيش ، معززين

(٣٤) الفيلسوف : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٢٩٥

Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin (٢٥)
de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) أبو الحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، إنباء الفجر ج ٢ ص ٢٧٧ ب (مخطوط) ، تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٢٧ ، أبو الحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٥٥ .

مكرمين ، فسمح لهم بركوب الخيل المطهية ، أسورة بالامراء وكبار رجال الدولة ، وأضيفت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذي انتهت اليه رئاسة العلم . . (٣٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء أنهم صاروا يتصدونهم لتقضاء حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩)

أما الشواهد على ما تمتع به العلماء في المدينة الإسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من أنه « كثير التائق في مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل ولانعام والفزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت في احسن قالب وبهيجزى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والوانى الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاحباش التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، أو على الأشخاص انفسهم فيتوارثون المرتبات ابنا عن اب (٤٤) . وبالإضافة الى هذه الاوقاف ، لم تضمن الدولة في تلك العصور في منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويومية من اللحم والتوابل والخبز والطيخ . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والاضحية في كل سنة ، مع زيادة تعيين الحاوى والسكر في شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تاتي طبقة تالفة لها أهميتها في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى ، هي طبقة التجار. وهنا ينبغي ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا أرستقراطية المال ، واخصوا غالبا بالتعامل في السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها . . . وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والامراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا . . . ، وفئة صغار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامة الشعب. وفي جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص

الشعبي المعاصر - كقصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الإسلامية في يسر ورخاء .
(٤٦) وكان يحدث في تلك العصور إذا أرادوا مدح شخص أن يصغوه بأنه من «بيت تجارة وجاهة»
(٤٧) . كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة في عصر سلاطين المماليك أنه بنى داراً ، فصرف عليها
خمس مئة ألف دينار وزين قاعاتها وأروقعتها بالرخام المشتم وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف
(٤٨) .

ومع اتساع المدينة الإسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من
الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الوضع في تلك العصور أن
تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما
بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويضض مشاكلهم ويرجعون إليه في
كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول أى فرد جديد في حرفة من
الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الأصليين ، فإنهم كانوا لا يمرنون أحداً على طرق صناعتهم إلا أن
يكون أنى ليحل محل أحدهم ، وفي هذه الحالة يقبل بشروط خاصة ، (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الإسلامية في العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة
والسقاكين والمكاريين والمعلمين وأشباه المعلمين ، وهؤلاء أطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولا شك
في أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر
فساد واضطراب في المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت في مدن العراق جماعة العيارين والشطار
الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح
يخضع لرئاسة موحدة تراسى أمورهم . (٥٠) وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على
نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدر للقلق والغرض وعدم الاستقرار . أما في
مدن مصر فقد أطلق على هؤلاء المنحرفين والدلهاء أسماء عديدة تصادفها في المصادر المعاصرة ، مثل
البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١) وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش
بانهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجوه ودعارة » (٥٢)

ومع ذلك فقد داب الحكام - من خلفاء وسلاطين - في الدول الإسلامية ، في العصور
الوسطى على مديد العون - بقدر ما سمحت به الظروف - الى الفقراء المحتاجين في المدن ،

(٤٦) ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنادية .

(٤٧) السخاوى : الضوء الأمامى ج ١ ص ١٤ ، ترجمة محمد بن محمد الفارسي كورى .

(٤٨) ذيل الأعلام بتاريخ أهل الإسلام ، ج ٤ ص ٣٢ ب (مخطوط) .

(٤٩) سهر القليلاوى : ألف ليلة وليلة ، ص ٢٣٢

(٥٠) ابن الأثير : الكامل في التاريخ - حوادث سنة ٤١٧ هـ . ويقول نفس المؤرخ في حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر
العيارين ، وصاروا يأخذون الأموال ليلاً ونهاراً ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .

(٥١) أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ابن دقماق : الجواهر الثمين ص ٢٨ ، ابن إياس : بدائع
الزهور ج ٣ ص ٩٣ ، السخاوى : التبر المسبب ص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ص ٨٥ (طبعة باري)

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة فى اوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعم من التسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر فى مجموعها عن المجتمع الاسلامى فى المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود اقلية لها اهميتها فى بناء المجتمع المدنى ، وتفاوتت فى عددها ونوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفى جميع الحالات فانه من الثابت ان تسامح الاسلام ساعد على اضعاف جو اجتماعى خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين اهل المدينة على اختلاف طوائفهم وملهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواعظ والاعتبار للمقريزى ، يستمرى نظرة ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهيكل الخاصة باهل الكتاب فى دمشق والقاهرة ، والتي سمع لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصراني واليهود فى المدن الاسلامية ، فى ممارسة كافة الوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا رقى المناصب فى الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، وللـيهود رئيس اوحاخام ، يشرف كل منهما على ابناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائى ودينى كبير عليهم ، فضلا من انه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه . (٥٥)

ويصف ابن الاخوة - فى القرن الثامن الهجرى - حال اهل الدمة فى المدينة الاسلامية ، فيقول ان دورهم صارت تملو على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكون بكناهم ، فمن نعوتهم : الرشيد وابو الحسن ، وابو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا احسن ملبوسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع اهل الدمة فى المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين - رجالا ونساء حتى مشايخ الصوقية - اطمانوا الى اطباء اليهود والنصارى وتركهم يتولون علاجهم . . . (٥٨) .

وقد ادى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان فى المدينة الاسلامية ، مما اضى عليها جو اجتماعى اكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادفه فى

(٥٣) العيني : السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الفهر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقريزى : السلوك ج ٣ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، اغالة الامة بكشف الغمة ص ٣٥

(٥٤) رحلة بنسلمان التيطلى ص ٣٧ - ٣٨ ، ١٢٧ ، ابن خردادبة : المسالك والممالك ص ١٥٢ . السيوطى : حسن الحضارة ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧ ، ابو الفدا : المختصر : ج ٢ ص ١٣٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ - ٨٢ .

(٥٥) منظر الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة ع . ابو ريدة (ص ٥٨ - ٥٩

(٥٦) ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ٤٢ - ٤٣

(٥٧) الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

(٥٨) الشعرانى : ذيل لوفاع الانوار ، ص ٣٦٩ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٨٠

المصادر من أن المسلمين وأهل الدمة في المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهاني ، ويتهادون بالحلوى في أعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تمرض أهل الدمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين وأهل الدمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى . ولا شك في أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها في المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الإسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم وقتهم . فبالإضافة إلى العمل والإنتاج في ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الإسلامية ، نشاطا متقطع النظير في الحيايين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد في الجوامع ، ثم في المدارس والخانقافات وغيرها . (٦٠) كذلك دأب الملمون والمتلمون على الانتقال من مدينة إلى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . (٦١) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة إنشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى ... فيجتمع أهل العلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الأعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضي الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش في مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى . (٦٢) هذا في حين حظيت مجالس القصص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصص والوعاظ في الأسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يبثون مواعظهم - التي رغم ما احتوته أحيانا من مبالغات وانحرافات - فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسي والفكري - على المستويين العام والخاص ، في المدينة الإسلامية (٦٣) .

والحق أن الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج إلى المنتزهات والحدائق ، مثل القوطة بالنسبة

(٥٩) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٩ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥ ، الغني : عقد الجمان حوادث سنة ٦٦٩ هـ (مخطوط)

(٦٠) ابن الحاج : الدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٧٥

(٦١) الدمشقي : ذيل تذكرة الحفاظ ، ص ٢٤ ، المعديوسى : النور السافر ، ص ١٦ - ١٧

(٦٢) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢١٦ ، الدليل على دفع الأصر ص ٨٢ - ٨٤ ، القزوينى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ - ٨٦٠

(٦٣) القزوينى : الواعظ ج ٢ ص ٢٥٢ (حكمة بولاق) ، السيوطي : الإشباه والنظائر

لدمشق ، وشاطىء النيل والبرك بالنسبة للقاهرة . (٦٤) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومنتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان الزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنتزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة او حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الفناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام - كما سبق ان اشرنا - وانما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » (٦٨) . وحكى عن أحد الفقهاء انه سمع بمقنية شهيرة تفنى فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته « امرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة اسماء المقينين والمغنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وانما نستطيع ان ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والحكوميين سواء . (٧٠) وقد وصفت إحدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بانها كانت ذات حظوة كبيرة عند اهل الدولة (٧١) . بل ان مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على ان يذكر فى ختام كل سنة من حويلاته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامى بأكمله . اذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين ولثمائة للهجرة ينتقى أربعا من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مائنه « وفيها - فى ذى القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببعدة الحمدونية ، عن اثنتين وتسعين سنة (٧٢) . اما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمينجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والتقارات » . (٧٣)

(٦٤) وقد اشتهرت من هذه البركة بركة الجبس وبركة الرطلى وغيرها - انظر القرىزى : المواظف ج ٣ ص ٢٢٧ وما بعدها (الطبعة الاصلية)

(٦٥) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠

(٦٦) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

(٦٧) ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

(٦٨) ابو الحسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦

(٦٩) الادودى : الطالع السعيد ، ص ٢٢٦

(٧٠) انظر كتاب الاغانى لابن الفرج الاصفهاني ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٢

(٧١) السخاوى : الفصول الالاع ج ١٢ ص ٣٣ ، ترجمة خديجة الرحابية

(٧٢) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٣٢٢ هـ

(٧٣) سيرة الظاهر بيبرس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من مدن العالم الإسلامي - وخاصة مصر - في أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيه كانت تعرض تمثيلات في شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى . بتلك العرائس تقوب ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضا في يده حسب الحوار الدائر في القصة .

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الأوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الأيوبي شغوفاً - وقت فراغه وراحته بحضور تمثيلات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل . (٧٤) وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوة الغوري - خروجهم إلى المنزهات ومعهم خيال الظل وجوق المفاقي لتسليتهم . (٧٥) وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - في القاهرة - حيث أحضروا له خيال الظل « فأنشراح السلطان سليم لذلك ، وأنعم على المخايل بثمانين ديناراً ، وخلع عليه قفطاناً مذهباً ، وقال له : إذا سافرنا إلى استانبول امض معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! » (٧٦)

كذلك تلهى الناس في المدن الإسلامية ، أحيانا بعده ألعاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناصرة بالدبوك ، فإراهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبيش أو الدبوك ، فإذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل في هذا النوع من الألعاب أيضا المعالجة - أي رفع الإقنال - ، والمناقة - من النقاظ وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح - ، والملاكمة والمشاكمة . . . وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التي تسلى بها الناس في المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقردة الذين يلعبون بالقردة . (٧٩)

واعتادت المدن الإسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والأعياد ، منها الدينية التي يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية أو شبه القومية التي يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، والاحتفال بأعياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بعيدى الفطر والأضحى ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الأضياء ، ويعملون اللوازم ،

(٧٤) Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

(٧٥) ابن أبياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٧

(٧٦) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٥

(٧٧) القرينى : السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ، أبو الحسن : النجوم ج ٥ ص ٤١

(٧٨) القرينى : الوافي والاحتبار ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) ، السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

(٧٩) سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١

(٨٠) المارودي : الأحكام السلطانية ، ص ١٠٣ - ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين . هذا فى حين يستعد الجميع للأعياد باللباس الجديدة ، واعداد الكمك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى المنزهات . (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالموكب الحافلة التى شهدتها المدن الاسلامية - مثل مواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان فى حفل كبير فى أبهى صورة ، وسط تهليل الناس وزغردة النساء ودعاء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا فى مدينة دون أخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد او سلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفى هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتمد الاسعفة فى قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والحوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المفانى تدق بالدفوف ، فيختلط صوته بزغاريد النساء ودعاء الرجال ... (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربى ابن بطوطة افراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك فى مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق فى تزئين اسواقهم ، وكيف أنهم علقوا بحوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك أياما» . (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النوروز او الربيع ، وخاصة فى بغداد على عصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة فى ذلك العصر (٨٥) . اما فى مصر ، فان الاصل فى عيد النوروز انه عيد من اعياد النصارى ، ويكون فى أول شهر توت ، أى رأس السنة القبطية . ولكنه غدا فى اواخر العصور الوسطى - وخاصة فى عصر سلاطين المماليك - عيدا عاما يشترك فى احيائه المسلمون والمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون فى شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات وأماكن النزهة ، يلعبون ويلهون ، فى حين تعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦)

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى القاهرة ومصر ، وهى الاحتفال بوفاء النيل . فاذا اُعلن أن ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم بأشغال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج فى موكب كبير يخرج

(٨١) السمعوني : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٣

(٨٢) القلشندي : صبح الاضي ج ٤ ص ٧ - ٨ ، النويرى : الايام بالاعلام ج ٢ ص ٢٤٢ ، الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٠٣ .

(٨٣) أبو الحسن : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٣ ص ٩٦

(٨٤) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠

(٨٥) البيروني : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ (طبعة ليبزج ١٨٧٨) .

(٨٦) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ، ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ

فيه السطان الى مقياس الروضة ، حيث يمدسماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة .
(٨٧)

وكان من الطبيعي ان تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من اركان الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية . وفي ظل الاسلام وتعاليمه ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الإسلامية . وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها - في مدن المشرق والمغرب جميعا - عدم تمكين أى فرد بالخارج من رؤية ما بداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل عن طريق الاحواش الداخلية .

اما عن الحياة العائلية فان الطابع العام للأسرة الإسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وأبنائه واحترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم . واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره في عمله خارج المنزل، حتى اذا ما كان غروب الشمس ، عاد الى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب لأسرة ، حتى اذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المدهية او المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر امام زوجها في صورة فاتنة . وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصيح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر ، والطيب بالطيب امام الزوج «حتى يطيب قلبه» (٨٩) . كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، واهمال أنفسهن داخلها امام الأزواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية أبنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فاذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الاطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الامهات ان يلجأن الى مؤدب الاطفال لشكوى ابنائهن اذا اخلوا بالآداب في المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجا الى معلم» . (٩٢)

(٨٧) (القلقشندي : صبح الامشي ج ٤ ص ٤٧، ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٥)

(٨٨) سيرة القاهر بيبس ص ٦٢ .

(٨٩) السيوطي : الايضاح في علم النكاح ص ٥ - ٦ .

(٩٠) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٩١) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٨٤ (ترجمة عمر بن أبي الفتح) ، ابو الحسن : النجوم ج ٥ ص ٨٠ ، السكاوي : التبر السيوطي ص ١٥٨ ، سيرة القاهر بيبس ج ٢ ص ٥٢ .

(٩٢) الف ليلة وليلة - قصة قهر الزمان ، ج ٤ ص ٢٢٨ .

Schefer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thénault, p. 46.

(٩٢)

النوري السكندري : الاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الاسلامية، هي أن الغالبية العظمى من اهاليها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم، الا في حالات الضرورة. وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التي تفيض بها الاسواق والطرقات. اما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون، منها التسمية، في أول الأكل، والحمد والشكري آخره، ومنها الانكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغفة، وعدم الكلام حين الأكل (٩٣).

كذلك امتازت الحياة المنزلية، في المدن الاسلامية، بظاهرة لانجد لها شبيها في المجتمع الاوربي في العصور الوسطى، هي كثرة الولائم المنزلية. فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والاحباب، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاه من بناء دار جديدة، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج (٩٤). ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد، منها انه يجب على صاحب البيت ان يبدأ بالأكل إنسانا للضيوف ويعرم عليهم، ولا يمعن في الأكل حتى اذا شبع الضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانشراح. كذلك يجب عليه ان يقدم لهم - قبل الأكل وبعده - ما يغسلون به أيديهم، ويحسن ان يتولى ذلك بنفسه، على ان يبدأ بالغسيل أفضلهم، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه. (٩٤)

ومن الخصائص البارزة التي اتصفت بها الحياة المنزلية في المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والافراح العائلية، والتفاخر في احيائها. وأول هذه الافراح العائلية الاحتفال بالزواج. وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار افراح الحكام - من خلفاء وسلاطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الافراح من بلذخ واسراف. أما على المستوى الشعبي فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير في اتمام مهمة الخطوبة، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور.... وغير ذلك من لوازم النساء. وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على أسرار الحريم، فتستطيع ان تأتي للعريس بالعرّوس التي تتفق مع رغباته وميوله (٩٥). والغالب ان الفتاة لم يكن لها أي رأى في اختيار شريك حياتها، بل ظل الرأي الاول والاخير لوالدها، وربما شاركته في ذلك الأم. (٩٦)

فاذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والنقص حسب مكانة صاحب العقد (٩٧). وربما فضل كثيرون عقد الانكحة في المساجد طلباً للبركة، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التي يحرقون فيها البخور، وبعد كتابة العقد ينصرفون في حفل كبير (٩٨).

(٩٣) ابن حجر: الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن علي بن عمر)، الثوري: الامام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٦

(٩٤) ابن الحاج: المدخل ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٣١.

(٩٥) ابن دانيال الموصلي: طيف الغيال، ص ٢٩ - ٤٠.

(٩٦) السخاوي: التبر المسبوك ص ٣٩١.

(٩٧) القلقشندي: صبح الاسمي ج ١٤ ص ٣٠٠.

(٩٨) ابن الحاج: المدخل ج ٢ ص ٢٦٤.

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بعد عقد القران ، وهى اعداد الشوار وتنقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب العرس ومدى ثرائهم ، ففي افراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز احياناً قوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقته المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذي قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا في وقته ... » (١٠٠) . أما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف . (١٠١) .

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما في الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام في بيت العروس والاخرى للرجال تقام في بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمنتان في بيت واحد . وبعد الطعام - أي في المساء - يخرج العريس قاصداً بيت العروس في موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء (١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوف من المغانى ، فيختلط فيه العناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيراً ما تباهي المدعوون والمدعوات بالمبالغة في تقديم النقود الى المغانى ، فضلاً عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣) .

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت أم مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، في حين تدوي المزامير والابواق على ابواب المنزل « لتعمل ماني وسعها من الهرج والشهرة » (١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكراً ، ففي هذه الحالة تبتهج على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدعو اليها الاهل والاصدقاء ، ويفرط في عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لام المولود في هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة - وهي ليلة السبوع - يقام

(٩٩) الشابشتي : الديارات ورقة ١٦٧ (مخطوطة دار الكتب المصرية) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٩٤ ، السعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٢٤ .

(١٠٠) ابن دقماق : الانتصار لواسطة عقد الانصار ج ٢ ص ٦٧ .

(١٠١) ابو الحسن : النجوم ج ٥ ص ٤٧٩ ، القرطبي : المواضع ج ٢ ص ١٠٥ .

(١٠٢) ابو الحسن : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٠٣) العيني : عقد الجمان - حوادث سنة ٧٢٢ هـ (مخطوط) .

(١٠٤) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٤٥ .

(١٠٥) ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٥٦٠ .

(١٠٦) السخاوي : التبر السبوك ص ٧ ، القرطبي : السلوك ج ٢ ص ٣٢٢ .

احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار في موكب كبير تحيط بها الشوارع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة أخرى معها طبق به شيء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والحجان . (١٠٧) ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب في الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوي عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فأقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (اي الصوفية) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » . (١٠٨) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقود لاهل الطفل « في الطشت الذي يطاهر فيه الولد » . فاذا كان الختان خاصا باحد ابناء الحاكم ، نادي المنادي بذلك في الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة . (١٠٩)

اما في موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح ، فقبل خروج الحاج تقام الافراح في منازل الحجاج ، وبعد عودته تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول ونفخ الابواق على بابه (١١٠) .

اما عن نصيب المرأة في الحياة العامة في المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستدعي الانتباه . ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذي يحتويه تواريخ المدن الاسلامية في العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما في كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات أسهمن في مختلف ألوان النشاط السياسي والفكري والديني والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده أفرد جزءا كاملا في كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللاتي توفين في القرن التاسع الهجري .

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء وسلطين وامراء - في شئون الحكم والمشاركة في توجيه سياسة الدولة . وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر - الى عائشة أم المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الاموي الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشد ، والسيدة زبيدة زوجة الرشيد وام الامين ، وقبيصة زوجة المتوكل وام المعتز ، والسيدة أم الخليفة المعتز ، والسيدة صبح أم هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الاندلس ، وست الملك أخت الخليفة العزيز

(١٠٧) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١

(١٠٨) السخاوي : التبر المسبوك ص ٣٤٩

(١٠٩) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١١٧

(١١٠) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين الماليك في مصر . (١١١) ويروى المقرئ كيف تطرف بعض الولاة في القاهرة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار ، وانزول المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتي اذا ما قامت ست حديق زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما أدرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهم لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوي عن العالم البلقيني انه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخون العظمى » . (١١٣)

ولم يقتصر نصيب المرافقة المدنية الإسلامية على التدخل في بعض شئون الدولة ، وانما سياركت ايضا مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودأبت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية شأن فقهاء ذلك العصر . للسمع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجا في الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن اجزن لهم . فالخافظ بن عساكر في دمشق يروى انه سمع من ملكة بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر في القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العقاد الصالحية . (١١٦) كذلك اقبلت النساء في المدن الإسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة ست العجم - « كانت تعظ النساء في بعض المساجد » . (١١٨)

(١١١) مسكونه : تجارب الامم ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٥٢ ، الصولسي : اخبار الراضى الله والتقى لله ص ٥ - ٦ ، ٢٦ ، يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبري ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، القرى : نفع الطبيب ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(١١٢) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٢٢

(١١٣) السخاوى : الصور الامم ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة ابنة امر حاج) .

(١١٤) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٩٥ ، السخاوى : الضوء الامم ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل) ، السعوى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢١٦ .

(١١٥) ابن عساكر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ، العيني : عقد الجمان سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١١٦) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٥٥٥

(١١٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة أسماء بنت الفجر) ، ج ٢ ص ٢١٢ (ترجمة خديجة بنت الحداد و ترجمة عائشة بنت ابراهيم) ، ج ٢ ص ٢٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس) .

(١١٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء في القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، وأطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والزبابات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختين (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات في عصره رفع أصواتهن بالذكر . (١٢٠)

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومنتزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - في القرن الثامن الهجرى - أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه » (١٢١) ، فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن إلى الحمامات العامة حيث يأنسن ببعض . وكثيرا ما خرجت النساء إلى أماكن النزهة مثل غوطة دمشق أو شاطئ النيل - وغيرها من أماكن النزهة والفرجة . (١٢٢)

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعمد الحياقي المدن الإسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب والحقى . وقد افزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء في المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفي هذه الحالات كان يطوف المتأدون في الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف في لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء في الكيف أو في الثمن . (١٢٣) فإذا وجدت امرأة في شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على أنه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج أحيانا عن المألوف والمبالغة في اللباس ، لأن المدينة الإسلامية ، في تلك العصور عرفت المستحدثات - أو ما نسميه نحن اليوم الموضة - فأولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التى تعلوها . وقد شهد القريرى أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره في اللبس إنما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء . ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب القريرى على عوام النساء

(١١٩) القريرى : السلوك ج ٢ ص ٢٩٩ ، أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦١ ، السخاوى : التبر السبوك ص ٣٦٤ ، ابن عسافر : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

(١٢٠) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ .

(١٢١) المرجع السابق - نفس الجزء ص ٥٥

(١٢٢) نفس المرجع والجزء ص ١٧ - ٢٣

(١٢٣) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٣ هـ ، العيني : عقد الجمان سنة ٧٩٣ هـ ، أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

(١٢٤) ابن ياسين : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٢٢ .

أنهن تشبهن في اللبس بنساء الملوك والإعيان (١٢٥) . وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقرئ كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها أكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة إلا وقمصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الإسلامية أنها لم تقل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وإنما تطورت بتطور (الموضة) . ففي القرن الثامن الهجري أخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التي أحدثتها في ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا في حين نجد المقرئ في القرن التاسع الهجري عاب على نساء عصره افراطهن في طول الثياب واتساعها . (١٢٨)

وإذا كانت المدن الإسلامية في مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم ، واتساع ألوان النشاط البشري فيها ، فإن هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة في أي زمان ومكان أن تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباين الميول والمشارب - أن تعيش في ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية . ولذا لم تخل الحياة في المدن الإسلامية من الاضطرابات وقلائل حركتها عوامل سياسية أو اقتصادية . هذا فضلا من الانشقاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذممة ، أو بين اتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامي داخل المدن وخارجها - كان يعيش في ظل مثل الإسلام وتقاليده وإدابه ، فإن هناك فارقا بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ ينطرق إلى المجتمع الإسلامي كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت في المدن الإسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفي بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفي حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن تصورهم تنتشر الرذائل في المجتمع فابن عسكرك يقول عن طغتكين في دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء في القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فإن بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التي فشت في عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى في أهل الدولة ... » (١٣٠)

(١٢٥) المقرئ : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ .

(١٢٦) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ .

(١٢٧) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(١٢٨) المقرئ : السلوك ج ٢ ص ٨٨٤ .

(١٢٩) تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٣ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩ .

(١٣٠) المقرئ : الواعظ والانتبصار ، ج ٣ ص ١٦٩ (الطبعة الأهلية)

وهكذا ، فأننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الإسلامية ، علينا ألا ننسى - من باب الأمانة التاريخية - أن هناك أسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، مما تطرق إلى الحياة في تلك المدن - وخاصة في أواخر العصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعددة مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطى المخدرات - الأمر الذي حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على أحياء شعائر الدين . (١٣١) .

فإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردي - وجدنا جانباً خطيراً من النشاط الاجتماعي يتركز في المؤسسات العديدة التي ذخرت بها المدن الإسلامية . ذلك أنه كان يراعى دائماً عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك أن أحمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري ، فإنه « عمرها عمارة حسنة » ، وتفرقت فيها السكك والأزقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والحوانيت والشوارع ... » (١٣٢) . ولا شك في أن بغداد - وهي عاصمة الخلافة - فاقته غيرها من كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع المحاسن والظلمات ، ومعدن الطرائف واللطائف » ، بها أرباب الغايات في كل فن ، وآحاد الدهر في كل نوع . (١٣٣) وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام عن مدينة سمرقند بالمشرك قال « وفيها ما في المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمسكن » . (١٣٤) أما في الأندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون ، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الأمويين ، ومنافساً لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسية ، فأكثروا من تجميلها وأقامت المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في قرطبة : (١٣٥)

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الأرض قط مثل قرطبة وما مثلى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها حتى أخذت في نمو مطرد ، واكتظت بالانشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية - من جوامع وحمامات وفنادق

(١٣١) الذهبي : تاريخ الإسلام ج ٣١ ص ٦ - ٧ ، الكتبي : عيون التواريخ ج ٥٥٥ ص ٢٢١ القريزى : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضي شهاب : الأعلام ج ٢ ص ٩٦ وانظر للباحث أيضاً كتاب المجتمع المصرى في عصر سلاطين المماليك .

(١٣٢) سيرة ابن طولون ص ٥٢ - ٥٤ ، ابن عزى بردى : النجوم ج ٣ ص ١٤ - ١٥

(١٣٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ (طبعة القاهرة ١٩٣١) . باقوت : معجم البلدان - مادة بغداد .

(١٣٤) ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ٤٠٦ (طبعة بيروت)

(١٣٥) القرى : نفع الطيب ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ (طبعة بولاق ١٨٦٢)

ووكالات وأسبله وبیمارستانات ، حتى وصفها الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد النائية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والنفاسة ... » (١٣٦)

ونلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصور الوسطى ان منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والأسبله والبيمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وادى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة - كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الايتام وغيرها . وبرز الطابع الاجتماعي لهذا النوع الاخير في أنه استهدف التقرب الى الله تعالى بفعل الخير ، سواء بالمناية باليتيم والضعيف أو بالسافر والتاجر أو بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الاسلامي هي ان هذه المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استطاعت البقاء والاستمرار طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها . ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها وعدم توافر الامكانيات المادية التي تمكثها من الاستمرار في أداء الرسالة ، مما يضطرها الى طلب مساعدة الخريين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل . أما ظل الحضارة العربية الإسلامية ، فإنه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك ان مؤسس المنشأة - حاكما كان أو ثريا من الخريين - كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالانقراض والتوقف ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضي الزراعية ، وإنما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والحمامات والانفران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج ... وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الامر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي - وإنما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الإسلامية ، ومانعت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين في فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى . ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية في المدن الإسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام . ذلك أن الدين الإسلامى عنى عناية خاصة ، بأمر اليتيم ، فأمر بعدم قهره والإحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته . وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب بالإيتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف فى الدولة الإسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الأوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة ، من أن « يكسى كل من الأيتام المذكورين فى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فى الشتاء جبة محشوة بالقطن ... »

وتجلت العناية بالإيتام فى المدن الإسلامية ، بإنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم فى صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغه الفقهاء . وقد جاء فى كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الأطفال فى المسجد ، لأن النبى (ص) أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ؛ بل يتخذون للتعليم حوائت فى الدروب وأطراف الأسواق ... » كذلك روى أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم فى البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فإن المشكلة تمثلت فى تعليم فقراء الأطفال والأيتام . ومن أجل هذا الفرض تسابق الخيرون فى إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف الكبيرة . ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة إنشاء المكاتب لتعليم الصغار والإيتام والعناية بأمرهم - كانت أكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الإسلامى ، لأنها استرعت أنظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من أغرب ما يحدث به من مفاخر فى هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبره عسى عنايته بأمر المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد فى دمشق محاضرة كبيرة للأيتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم ويكسوتهم ... » (١٤٠)

(١٣٧) ابن عزى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . النوبسى : نهاية الأرب ج ٢٩ ص ٢٠ (مخطوط) .

(١٣٨) القرظى : الواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٦٣ (الطبعة الأهلية) .

(١٣٩) انظر كتاب معالم القرية فى طلب الحسبة لابن الأخوة ، وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى .

(١٤٠) انظر رحلة ابن جبير .

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن الإسلامي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء ، فاقم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، واهتم منشئوها بحبس الأوقاف عليها للعتاية بأمر الإيتام وتعليمهم وتوزيع الفداء والكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذي أنشاه السلطان الظاهر بيبرس في القاهرة بجوار مدرسته « وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم ، والكسوة في فصلي الشتاء والصيف » . كذلك أنشأ السلطان قلاوون مكتبا لتعليم الإيتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية في كل يوم ، وحامكية (١٤٢) في كل شهر ، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف . (١٤٣) هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء - فضلا عن معلوم شهري للإيتام - وإنما تعدى ذلك إلى توفير أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفت في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك أن المدن الإسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة في كل زمان ومكان - انتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين - كما سبق أن أشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة في أوقات الفلاء والأزمات الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أربب من التمتع على المساكين . (١٤٤) أما السلطان المؤيد شيخ فداب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم . وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثر من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين ، كما يأمرهم بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء ، بحيث يلتزم كل منهم بطعام عدد معين . (١٤٥)

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم ، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواحين ، عندما يتساقط الناس بال عشرات في الطرقات ، وعندئذ تصبح « الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير القرطبي . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتفصيل الأموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

(١٤١) القرطبي : المواظف والإعتبار ، ج ٢ ص ١٦٢ (الطبعة الإلهية)

(١٤٢) الجامعية هي الراتب الربوط لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك - انظر : (Dozy : Supp. Dict. Arabe)

(١٤٣) النويري : نهاية الأرب ، ج ٢٩ ص ٢٠ (مخطوط) .

(١٤٤) ابن تليز بدي : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

(١٤٥) القرطبي : الحاشية الإمة بكشف الغمة ص ٢٥ ، ابن حبيب : دة الاسلاك في دولة الاتراك ج ١ ص ٢٢

عليها الاوقاف الكافية . ومن اشهر هذه الاوقاف « وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تفصيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » . (١٤٦)

وقد اطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتفصيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مفاسل الموتى » و « مصليات الاموات » . ومن الواضح انها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المفاسل لينسلوا فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنائزة فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند تشييع الجناز . وتكون المفاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلا عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة فى تجهيز الموتى . أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بهماميضاة بها فسقية للمياه ، فضلا عن حوض لسقى دواب الشيعين . (١٤٧)

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المفاسل والمصليات ، على قول عبدالباسط بن خليل فى الروض الباسم . . . ومرت العادة ان تقام هذه المفاسل والمصليات فى اطراف المدينة أو خارج ابوابها لتكون على مقربة من القرافات التى تقوم خارج أسوار المدينة . ولذا نقرأ عن أحد هذه المفاسل على باب النصر وآخر خارج باب زويلة ، من ابواب مدينة القاهرة . على انه يبدو أن اشهر هذه المفاسل كان الذى أقامه الأمير يشين بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م) ، وقد أشار اليه كل من السخاوى وابن تعزى بردى وابن اباس .

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وإنما حظى المرضى أيضا بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى . والمعروف عن الاسلام انه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته ، حتى أنه روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « العلم علمان ، علم الاديان وعلم الإبدان » . (١٤٨) وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا بأشرف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الادعاء وغير الكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم . ويقال ان الخليفة المقتدر العباسى علم سنة

(١٤٦) القزوينى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٣٨ .

(١٤٧) استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفقرة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع الى عمى الإيبينى والماليك ، والمخوفقة فى القاهرة أما فى أرشيف وزارة الأوقاف وأما فى محفوظات المحكمة العليا الشرعية . هذا وقد عام المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . الذى تنشر بمضوية لجنة التاريخ والآثار فيه - بتصوير هذه الحجج الشرعية على شكل ميكروفيلم حفاظا عليها من ناحية ، ولتسهيل مهمة الرجوع اليها والآداة منها من ناحية أخرى .

(١٤٨) رسائل اخوان الصفا ، ج ٢ ص ٣٦٠ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

٣١٩ هـ (٩٣١ م) أن رجلا مات نتيجة لخطأ طبيب ، فامر بمنع أى طبيب من مزاوله المهنة الا بعد امتحانه . وكان أن عهد الخليفة الى اشهر اطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الاطباء في مدينة بغداد ، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة في العالم اجمع طوال العصور الوسطى . (١٤٩)

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة باقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى اطلق عليها اسم بيمارستانات . وروى القريزى أن أول دار أسست لمداواة المرضى فى الاسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارازق . أما المجذومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة ، فقد امروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم أعطيات رعاية لهم ، في حين أعطى كل متعذر خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته . (١٥٠)

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا في عهد الخليفة الرشيد ، أسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يلبث أن ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الاسلامية . ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - فى انشاء بيمارستانين كبيرين في بغداد أحدهما سعى البيمارستان المتقدم - نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص - ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بحكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزان والبوابين والكلاء والناطوريين .

وبالإضافة الى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى في الولايات والامصار والدويلات التى تفرغت عن الدولة العباسية - مثل شيراز وأصفهان ودمشق - شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والانتساع . وقدشيد نور الدين محمد بن زكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم الإزمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغسیر ذلك . والاطباء يكرمون اليه في كل يوم ويتفقّدون المرضى ويأمرون ببدا ما يصلحهم من الادوية

(١٤٩) ابن ابي أصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، الفطحي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٩١

(١٥٠) تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، المعينى : عقدا الجمال ، سنة ٦٦٤ هـ

والإغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ...» ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء ، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مستقما لعلهم إلا في هذا البيمارستان ، مما يؤكد الأهمية الاجتماعية لهذا المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات في المدن المصرية بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام في عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير في مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م) . ومن الأنظمة التي وضعت لهذا البيمارستان أن العليل كان إذا دخله تنزع ثيابه ونفخته وتوضع عند أميين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجا ورغيفا ، فإذا فعل ذلك واستقر الطعام في جوفه دون ألم أو رد فعل ، أعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفي حالة وفاة المريض ، فإنه يجهر ويكفن على نفقة البيمارستان . (١٥١) وفي ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : -

ولا تنس مارتسته واتساعه وتوسعة الارزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر
فلميت المتبور حسن جهازه وللى رفق في علاج وفي جبر

وبالإضافة الى البيمارستانات الأيوبية الثلاثة التي أشار إليها ابن جبير والحنبل و ابن واصل والقرنيزي ، فإن أشهر بيمارستان عرفته القاهرة في العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصوري الذي أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الوصف عن محاسنه » (١٥٢) ، في حين وصفه البلوى الغربي بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار » . (١٥٣) وقد جاء في وثيقة وقسفا السلطان المنصور قلاوون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الأغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتبساين أمراضهم .. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمداواتهم الى حين برئهم وشفائهم . ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والأهلى ، وللغريب والقوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعللى والحقير وللغنى والفقير .. » (١٥٤)

(١٥١) ابن عزري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ - ١٥ ، البلوى : سيرة ابن طولون ص ٥٢ - ٥٤ .

(١٥٢) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١

(١٥٣) رحلة البلوى الغربي ص ١٥٦ (مخطوط)

(١٥٤) انظر أيضا بالإضافة الى الحجة المذكورة - وهي محفوظة بارشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة - ما كتبه ابن الفرات في تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى فى ذلك اليمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والنواء والغذاء لهم ، وإنما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لايتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن افراشه المستقل .

وانما لرسالة اليمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرا ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه أما اذا قدر لاحد نزلاء اليمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا اليمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمن كفنه وحنوطه ، وأجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومدارائه فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ... » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الإسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الإسلامية ، فخصصت لهم اقسام فى اليمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما أنشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية اليعقوبى من وجود بمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد - هو دير هزقل القديم - على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان احمد بن طولون - فى القطائع بمصر - كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . « لهم ضرب من العلاج » . كذلك أشار نفس الرحالة الى أن اليمارستان الذى عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم احوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التاكيد .. » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين انه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحداثق بين الخضرة والزهود ، ويسمعه ترتيلا هادئا من آى الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهذب النفوس . ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء فى رسائل اخوان الصفا ما نصه « اعلم أن لمرض النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كمان لمرض الاجساد طببا يعالج به وعقاقير يداوى بها .. » (١٥٦)

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابري السبيل . وقد انتشرت الاسبلة في مدن العالم الاسلامى - مشرقه ومغربيه - جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رأيت خاناً أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند ، في المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحجاب نحاس منصوبة ، وقلقل خزف في الحيطان ... » (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للمعطي يزداد في الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الامين - أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، ما يعانيه أهل مكة من مشاق في الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن اموالها أن يدعوا المهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفاس دينارا » . وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال ، وشقوا طريقات تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق عين العرب . ولذا كثر انشاء الاسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الاسبلة القائمة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار . ومن أشهر هذه الاسبلة ، ذلك الذي أقامه سلطان المماليك إبنال (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ - ١٤٦١ م) ، وهو السبيل الذي قام باصلاحه وتجديده عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثاني . (١٥٨)

وقد عدد الحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السقايات الموجودة على إمامه في تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة في المدن الاسلامية كان في القاهرة بالذات، حيث اخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسأؤهم - في عصرى الأيوبيين والمماليك - على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مباني الاسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفننها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسيقاق المعنى ، مثل « وسقاهم ربه شربا بطهرا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك » ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « أن الإبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيра » .

(١٥٧) ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ٢٨٦ (طبعة بيروت)

(١٥٨) النظر وثيقة وقف السلطان قايتباى - أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسبلة القائمة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في بقية مدن العالم الإسلامي ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار ، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل إليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف الموقوفة على هذه الأسبلة على أن يكون مأوها عذبا ، من « بحر النيل المبارك » ، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملائي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سالما من العاهات والأمراض « وإن يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون بلغ في ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملائي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالنكس والمسح ، ومن أجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتابة ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، وبخود لتبخير الأواني ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر وآلية الشرب والكيزان والأباريق والقلل الفخار والطشوت والأسطال النحاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التسبيل تستمر غالباً طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - ، وربما استمرت في بعض المدن من بعض الغروب إلى أن تضي حصة من الليل ، عندما « يأوى الناس إلى مساكنهم » ، وتقطع الرجل عن الطرقات » . أما في شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب إلى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح إلى الفجر » .

وبالإضافة إلى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً ، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقاي المارة بالأسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعاً لإشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القرية ما نصه « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، واقتادها بالفسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويفسأوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم ، ويبخروها ، فإنها تنفّر من أفسام الناس وتكثتهم ... وينبغي أن يتخذ للزيار أغطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة ، ويجتهد في نظافة حوانوته وبدنه وثيابه ... » (١٦٠)

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان الغوري سنة ٩١١ هـ (رقم ٨٨٣) أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة . وقد نشر هذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الأستاذ الدكتور عبد الطيف إبراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الأخوة : معالم القرية ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذى عرفته المدينة الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع افق النظرة الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التى اقيمت فى المدن الاسلامية وخاصة قرب اطرافها وابوابها - لسقى الدواب ، وحسبت عليها - هى الأخرى - الاوقاف لتمكينها من تحقيق اهدافها . من ذلك ما جاء فى وثيقة وقف السلطان قايتباى « ... ووقف حوض السبيل المذكور اعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، ونسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذى يجرى اليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به فى سقى الدواب المارين على ذلك والتردد بين اليه ، وفى غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة فى ذلك ، وجعله سبيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى اشتهرت بها مدن العالم الاسلامى فى العصور الوسطى الحمامات العامة ، التى قصدها الناس من مختلف الطبقات - رجالا ونساء - للاستحمام . ذلك ان الناس لم يألوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا فى قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار او يبنيتها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعا للوضوء او للفسل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس اليها لتنظف فيها قبل وقت الصلاة » . (١٦٢)

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من اركان الايمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك ادى الى انتشار الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقة بؤسوسات متبانية ، كالوكالات والخاناتاوات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبى من أن الجانب الشرقى فى بغداد وحده كانت به فى القرن الثالث الهجرى - التاسع للميلاد - خمسة آلاف حمام ، فى حين جاء فى تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها فى القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . اما القريزى فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات فى بغداد - فى أيام الخليفة الناصر احمد بن المستنصر - نحو الالفى حمام . ومهما يكن فى بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهى تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورتها فى المجتمع الاسلامى . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات أنها كانت تظلى بالشار ، وتسطح به حتى يخيل الناظر انها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين القصرة والكوفة .

(١٦١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠

(١٦٢) ابن الاخوة : معالم القرية ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو ما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها ان كل حمام كان ينسب الى منشئه أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحي الذي به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه - في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماما ، في حين ذكر ابن جبير - في نفس العصر تقريبا - انها بلغت مائه حمام . وثمة اشارات في المصادر المعاصرة الى ان كثرة الحمامات في دمشق احدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج واعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الامر الذي اشار اليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الاوربي .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية - أعني الحمامات - بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد « اتقن منها وصفا ، ولا تم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الحمامي « واعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما القريري فقال - نقلا عن المسيحي في تاريخه - ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وإن الحمامات اخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا في مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت في الاخرة على أيامه - في القرن الثامن الهجري - الف ومائة وسبعين حماما . وقال القريري ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ . « مزخم به ثلاثة أوادين » وهذه الأودين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفاء ، وسميت كذلك لانها

(١٦٣) عبد اللطيف البغدادي : أخبار مصر ، ص ١٦٦ .

(١٦٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦

اول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفى بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذى يوجد بالمفطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذى يزيل الشعر من بعض الواضع - اذا لزم الامر - ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت أول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء فى مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل: هم الحمامى، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث أن الوقود فى الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا بصيرا بالحلاقة ، وتكون الأواص جديدة قاطعة .. ولا يأكل ما يغير نكهته كالبصل والثوم والكراث - فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة ... » (١٦٧)

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام أيضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الأهمية فى المدينة الإسلامية . فالمرضى اذا دخل الحمام اعتبر ذلك إيذانا بشفاؤه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيرا من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الحمام تتجه المرأة التى لا يراها الناس الامحجية فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام اشد تهالكامن الرجال » ، على قول ابن الاخوة (١٧٠) .

(١٦٥) وثيقة وقف السلطان الغورى - أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٣

(١٦٦) نفس الوثيقة السابقة .

(١٦٧) ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦

(١٦٨) أبو الحسن : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١٦٩) سيرة الظاهر بيبرس ج ١ ص ٦٦

(١٧٠) ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٧

وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحت معها أفخر ثيابها وانفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتتقن المفخرة والباهة» (١٧١) لذلك لا عجب اذا أكثر الأدباء والشعراء في المدن الإسلامية من وصف الحبيب في الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين في المدن الإسلامية الى النفور من الحمام ، فالسيوطي أباحه للرجال بشروط ، وقال انه مكروه للنساء الا في حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائل الرديئة ... » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا في دراسة المدينة الإسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء . وتلاحظ على هذه المؤسسات جميعا أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من المرافق الدينية - كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات - مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله من طريق فعل الخير . ومرة أخرى تؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامه مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية . من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأراميل والإيتام قرية نسترويين دمياط والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار .

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في مدن المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمستغفلين بهما ، فقال ان هذه الظاهرة ملحوسة على نطاق واسع في مدن المشرق عامة وفي مصر خاصة ، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي أقاموها لهم .

والمعروف أن أعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا الى المشرق ، اما للحج . واما خلاصا من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والاندلس وأواخر العصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام - تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في مدن مصر - ومفردها محرس أى المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء - فيقول :

(١٧١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣ .

(١٧٢) ابن حبيب : درة الاسلاف في دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ ، ابن دانيال : طيف الخيال ص ١١٨

(١٧٣) السيوطي : منتقى البينوع ورقة (مخطوط) . ابن الحاج المدخل ج ٣ ص ٢٢٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة فى الحقيقة الى سلطانة (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لاهل الطب والتعبّد . يقدّون من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى اليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذى يريد تعلمه وأجراء يقوم به فى جميع احواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطائرين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ... ومن اشرف هذه المقاصد ايضا أن السلطان عين لبناء السبيل من المغاربة خبزيين لكل انسان فى كل يوم ، بالغما بلفوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا امينا من قبله ، فقد ينتهى فى اليوم الى الفى خبزة او ازيد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله اوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العيين لذلك ... »

كذلك اشار ابن جبير الى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون فى مصر « يستكنونه ويطلقون فيه - أى يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة - وأجرى عليهم الارزاق فى كل شهر » . اما فى دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الاموى، وأوقف على ذلك اوقافا . وبعد أن أسهب ابن جبير فى وصف الرعاية التى يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية فى المدينة الإسلامية ، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها وأهميتها . فالمدرسة فى باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها فى عنايتها بطلاب العلم - وجلهم من الغرباء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالماوى والمأكول والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات لاحياء مناسبة دينية او علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب او ختم صحيح البخارى .. تعبر عن نشاط اجتماعى لا يمكن اغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما ابدامراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالإضافة الى وظيفتها الأساسية فى الصلاة واقامة شعائر الدين ، كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهما يتجه الغريب الوافد اذا ما أدرك مدينة من المدن ... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخواق التى لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تستضيف المغتربين القادمين من انحاء العالم الإسلامى ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحد عن ثلاثة ايام ، يلقى فيها كل ترحاب من اهل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره القريري عن رباط بيبس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند وبناء الناس الذين تعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وإنما استهدفت أيضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والأرامل » ، أي ملاجئ لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله القريري عن رباط البغدادية في مصر « .. وأدر كنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحترار والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال إبريق بيزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . وإذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فإن الغالب في الوكالات والفنادق أنها أقيمت داخل المدن ذات النشاط التجاري . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذي ينتقل من بلد إلى آخر ، ويقوم في كل بلد بالبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الأمن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخير البضائع والأموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لإقامة التجار العزاب وأخرى للعائلات ، ومواقع تستريح فيها الأنعام ... (١٧٦) وقد وصف القريري وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا در كناها عامرة كلها ويحذر أنها تحوي نحو أربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير ... » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

(١٧٤) ابن حجر : انباء الفهر ج ١ ص ٣٧٦ ، السخاوي : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ترجمة زينب ابنة العلاء .

(١٧٥) القريري : المواعظ والاعتبار ج ٤ ص ٢٩٤ (الطبعة الأهلية)

Laurent d'Arvieux : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

(١٧٦)

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصا بـالجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم بإقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمر تستهلك داخل الفندق ، ويقومون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما ألفوه في بلادهم ... (١٧٧)

وأخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف في اللغة ان السجن هو الحبس ، وقد روى عن ابي هريرة ان الرسول صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة ، والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجره في مكان ضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم في أول الامر في بيت أو مسجد ، على ان يقوم الخصم - او وكيله - بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا اسماء النبى صلى الله عليه وسلم أسيرا . واستمر الامر على ذلك في عهد الخليفة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكده هناك محبس معد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه - وكثرت الرغبة ان ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا - يحتجز فيه من يراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة آلاف درهم . ولم يلبث ان تطور الامر في عهد الخليفة معاوية بن أبى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل انه أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين .

وفي أول الامر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف في إيدائهم او حرمانهم . من ذلك ما جاء في كتاب العميون والحدائق من ان الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يقل مسجون . وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء ان أهل الدعارة والفساد والتلصص اذا أخذوا في شىء من الجنائيات وحبسوا ، فلا بد ان يجرى عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يتوهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم في الشهر ، تعطى له في يده ، دفعا لظلم السجنان لهم ، او حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم . كذلك جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف انه لا بد

Kammerer : Le Regime et le Status des Etraugers en Egypte

(١٧٧)

p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre ila Republique de Venise et lesderniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للمقرئى .



من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد العباسي (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) جعل في ميزانيته ألف وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمان اقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤمن . بل لقد ذكر القفطى في اخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعد الاطباء للتردد على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلاتها ، واعطاهم ما يلزمهم من ادوية واشربة . ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت في السجن نسج التكك وكنت امرا قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد وما ذاك الا بسدور الفلك

على ان هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دوما في الدولة العبرية الإسلامية ، إذ ساءت احوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطى ، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف المقرئى في القرن التاسع الهجرى نزلاء السجون في عصر سلاطين المماليك ، وهم « يخرجون مع الاعوان في الحديد حتى يشحلوها ، وهم يصرخون في الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر ، ونحو ذلك من الاعمال الشاقة ، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، ردوا الى السجن في حديدهم من غير ان يطعموا شيئا... » وزاد من الحيف الذى نزل بالمساجين فمرض شريفة او مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن - ولو لحظة واحدة - يدفع رسما معينا ، قدره ابن تفرى بردى بمائة درهم ، وقسده المقرئى « بستة دراهم سوى كلف اخرى .. » أما السجون نفسها فقد وصف بعضها المقرئى - على ايامه - بان امرها مهول « من الظلام وكثرة الطوايط والروائح الكريهة والقبايح الموهلة... » وجعلت هذه السجون على انواع ، منها ما هو خاص بسجن الامراء والمماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقرئى أن السجون في المدن على ايامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين السجن وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق . يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت في انواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون . ونزلاتها في المدن الاسلامية ، في أواخر العصور الوسطى ، فان علينا أن نشير الى أن هذه الاوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ في بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم في الشرق ، أو الدول الاوربية في الغرب .



وبعد ، فان المدن الاسلامية في العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسعة النشاط ومتباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل اسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل في بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التي أحاطت بتطور الحضارة العربية الاسلامية على مر القرون ، ومن ناحية أخرى .



احمد مختار العبادى

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية (« الصناعة والإصناف »)

المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح أنها كانت تطلق خاصة على المكان الذى يكون فيه القضاء ، اذ ان المقطع « دين » فى الكلمة يدل على معنى العدالة ، وهذا يعني ان المدينة هى المكان الذى يتوفر فيه العدل والامن اكثر من أى مكان آخر ، لتكونها مقر السلطة الحاكمة (١) . فالمدينة اذن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحب السلطان او من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفة نفسه ، كانت المدينة عاصمته او احدى عواصمه ، وان كان والى اقليم او كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم او الكورة ، وان كان قائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر او حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما أسماه بالملك ، أى سيادة الدولة ، لأن الحضارة فى رأيه ، لا يكفى ان تكون فى الحضراى المدينة ، وانما ينبغى ان تلازمها سيادة

إدارية ، أى نظام واستقرار . وكانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصر ، وكان هذا اللفظ يطلق في عصر الفتوح الأولى على عواصم الأقاليم خاصة . وعلى هذا الأساس كانت الكوفة والبصرة تعد أمصاراً ، فيقال المصرا .

ولقد اختلفت هذه المدن والأمصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والأرياف ، كالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والأسواق ، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهم معالم المدينة والعمران الحضري . ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والأمصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة أخرى . وهذا الاختلاف نلمسه في نظام الوظائف ، وفي طبيعة السكان بل وفي اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها . فاهل القرى والأرياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتربية الماشية ، ولهم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهانين في الولايات الشرقية ، ومثل عمدة القرى ورؤسائها في مصر . أما اهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة ، والصناعة ، والعمارة ، والإدارة ، والثقافة ، والخدمات العامة ... الخ .

فالفرق إذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة إدارية .

وظائف المدينة الإسلامية في العصر الوسيط ، متعددة النواحي ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء في هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى في هذا المقال ، على جانب اقتصادى منها وهو الصناعة وأربابها ، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجزيئاته ، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الإسلامى ، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة في المدينة الإسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة وأخرى ، فيه شيء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها أنسى سأحاول بقدر الإمكان عرض المظاهر العامة المشتركة ، في صورة موجزة .

الموارد المالية في المدينة :

كانت المدينة الإسلامية غالباً ما تكون قصبه إقليم يختلف اتساعاً وضيقاً ، ويكون اعتماده الاقليم عليها ادارياً ، بينما يكون اعتمادهما عليه بما يمولها به من مواد غذائية . وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عينا أو نقداً ، ويمتد نشاطهم الى سواها أى الى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم الى قسمين : ضرائب شرعية أو مشروعة ، وضرائب غير مشروعة تعرف بالكوس .

(٢) الريف في اللغة ، الأرض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف في مصر على الأراضي الخصبة الداخلية الممتدة على ضفتي النيل . أما في الغرب والأندلس ، فتطلق على الأراضي التي تحف بالبحر أو المحيط . وكلمة ريف أيضاً اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة في شمال الغرب الأقصى .

اولا : الضرائب المشروعة وهي التي اباح الشرع جبايتها وتشمل :

١ - **المال الخراجي** الذي يفرض على سواد المدينة من الاراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار عمال الجباية الذين يزورون الاهراء والمخازن أو يقدرون المحصول المنتظر اثناء الزرع أو بعد الحصاد .

٢ - **المعادن** التي تستخرج من ارض المدينة أو ضواحيها ، ثم الركاك وهو كل مال وجد مدفونا فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحو الخمس أو العشر .

٣ - **الزكاة أو الصدقة** ، وهي من فرائض الاسلام ، وتعنى الطهارة لأنها تطهر المال من الجزء المخصص منه للفقراء شرعا . وكانت تجبى بطريقتين :

١ - زكاة الاموال الباطنة كالذهب والفضة ، فتترك الى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه . فكان عليه ان يدفع ربع العشر (١/٤٠) من ماله الذي حل عليه الحول . وكانت بعض الحكومات تتدخل أحيانا في جمعها مثلما حدث بمصر في عهد الدولة الايوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب - زكاة الاموال الظاهرة كالواشي والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكارم اذا دخلت البلد وحال عليها الحوال . وهذه الزكاة كان عمال المدن يقومون بجبايتها .

٤ - **الجزية** : وتؤخذ من أهل الذمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة في السنة من العقلاء والاحرار البالغين من الذكور . وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية ثلاث درجات وفقا لحالة الذمى الاجتماعية فجعلها :

٨٠ درهما على الموسرين ، ٢٤ درهما على متوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقد اقر أبو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك الى تقدير الامام . أما الشافعي فيجعل الحد الادنى اثنى عشر درهما ويترك مانوق ذلك الى الامام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار ان الذميين يدفعونها جزءا ما منحوا من الامن . وكانت الجزية تسمى أحيانا باسم الجوالى ، وهي قد تعنى في الاصل جاليات الذميين الذين أجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من اوطانهم في شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية .

٥ - **الوارث الحشرية** ، وهي مال من يموت وليس له وارث .

٦ - **العشور** ، وهي المال الذي يجبى من تجار الفرنج الذين ينفدون ببضائعهم الى دار الاسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمركية على المستوردات في الوقت الحاضر . وقد اباح الشافعى للحاكم أن يزيد في هذه النسبة الى الخمس أو ينقصها الى نصف العشر أو يزولها نهائيا .

٧ - **التعتيب** ، وهي ضريبة جديدة فرضت في الاندلس في عهد المرابطين وعلى يد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥ م) . وكان الفرض منها ترميم الحصون والاسوار التي حول المدن الرئيسية ، ويقوم بسدادها أهل هذه المدن المنتفعة بها . ويبدو أن هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الاسلامي بالاندلس. وهى وان كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، إلا ان فقهاء الاندلس أجازوها لأن المصلحة تقضى بذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور في بعض مواضع الاندلس في ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو إسحاق الشاطبي معتمداً على قيام المصلحة التي ان لم يتم بها الناس فيعطون ، ضاعت عليهم » . (٣)

ثانياً : المكوس : وهى ضرائب إضافية غير مشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة الى فرضها . وتسمى أيضاً بالمال الهلالى لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربى ، يعكس المال الخراجي الذى يجبى كل سنة . (٤) وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون اليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لها احكامها بعد ان قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من ايجاد موارد جديدة لسداد هذا المعجز عن طريق هذه المكوس التي اُتِسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت اغلب المتاجر الواردة من الخارج ، كما شملت اغلب السلع التي كانت تباع وتشترى في الاسواق . ومن الطريف ان الماصر (جمع ماصر) وهى السلاسل الحديدية التي كانت تشد في البحر عند مداخل الموانئ لحمايتها من غارات السفن المعادية ، صارت تستخدم أيضاً لفرض جمع المكوس ، كما امتدت عبر الانهار في الداخل لمنع مرور السفن قبل ان تجبى الضريبة منها لدرجة ان كلمة ماصر صارت تطلق على الضريبة نفسها . (٥)

ولا شك ان هذه المكوس كانت تشكل مورداً خصباً للدولة ، ولكنها في نفس الوقت كانت تسبب ارهاقاً للناس ، ولهذا كثرت الظلمات وعمت الشكوى والفتن في الاسواق ، خصوصاً وان طرق الجباية كثيراً ما كانت تنتم بالعنف وسوء المعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر في أوائل عهد صلاح الدين الايوبي من قسوة الاجراءات الجبرية في الموانئ ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين الى البلاد والخارجين منها . (٦) غير ان شكوى ابن جبير لم تمنع من ان بلاده الاندلس كانت هى الاخرى تعاني من هذه الضرائب الإضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرهما كبيراً لأنها كانت تعطى التزاماً ، وكان ملتزموها من غير المسلمين أحياناً . وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالة والتمتيل ، وانتقل الى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

(٣) الحميرى : الروض المطهر ص ٢٢٣ .

(٤) المقرئى : الخطط ج ١ ص ١١١ ، حلى سالم : اقتصاد مصر الداخلى في العهد المماليكى ص ٢٨٦ .

(٥) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى في القرن القرن الرابع الهجرى ص ١٩٢ .

(٦) رحلة ابن جبير ص ٢٨ ، ٢٩ ، عطية القوصى : تجارة مصر في البحر الاحمر ص ٢٢٦ .

(٧) ليفى بروفنسال : محاضرات في أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التي كانت تجبى من المدن الإسلامية ، كانت تمثل موردا ماليا هاما لبيت المال بجانب الاموال الخراجية التي تصله من الاراضى والقرى الزراعية . ومن حصيللة هذا الرصد المالى فى بيت المال المركزى ، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية او السلطانية ، وارزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والانفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقات المشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، واقامة الجسور ، وبناء المستشفيات (المارستانات) ومنح العلماء والادباء ، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المشركين ودفن موتاهم .

على اننا اذا تساءلنا : ماذا كان نصيب المدينة من أوجه هذه النفقات ؟ الجواب : فى أغلب الحالات أقل نسبيا عما كانت تساهم به المدينة من أموال فى ميزانية الدولة ، كما أن نسبة الاستفادة منها كانت متفاوتة من مدينة الى أخرى ، وقد جرت العادة أن العواصم الكبرى كانت تستأثر بالنصيب الأكبر من الخدمات الحكومية ، وهى التى سماها ابن خلدون ، بالمدن المتوسطة فى الاقطار التى هي مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك إلا مجاورة السلطان وفيض أمواله فيها ، كالماء يخضر ما قرب منه من الأرض . (٨)

وكيفما كان الامر ، فإنه يمكن عموما حصر الانفاق الحكومي فى المدينة فى الوجة التالية : كانت الدولة مسؤولة عن انشاء وصيانة بعض المنشآت العامة فى المدينة ، كصدار الامارة ، والمسجد الجامع ، والداواوين ، ومركز الشرطة ، والسجن (الطبق أو المطبق) ، والمستشفى أحيانا . وهى مسؤولة كذلك عن العناية بمساء الشرب فى المدينة وتوفره لاهلها . وترتيب اناس يكتسبون الازبال والأتربة من الاسواق ورشها بالماء كل يوم ، وإزالة الاوساخ من المسالك والانايب . وترتيب الخفراء والعسس والدرايين لحراسة الاسواق ومراقبة الامن فى المدينة طوال الليل . ويروى المؤرخ الاندلسى ابن سعيد المغربى فى هذا الصدد ، أن بلاد الاندلس كانت لها دروب تطلق فى اول الليل بواسطة الدرايين ، وكان كل واحد منهم معه سلاح وكلب وسراج . ومن الطريف أن عادة غلق الابواب ما زالت متبعة فى اسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلا وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريد الخروج او الدخول فى منزل أثناء الليل ، أن ينادى هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير أن هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام فى كثير من الاحيان مما اضطر المدينة الى الاعتماد على نفسها فى سد حاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالى آخر لعب دورا هاما فى اقتصادها ، الا وهو نظام الوقف والحبوس . وهو نظام اسلامى مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية فى حاجة الى المزيد من البحث فى العالم الاسلامى . والمراد بالوقف أو الحبوس هو الاراضى أو المؤسسات التى تكون ملكا لشخص حر التصرف فى ماله ثم يتنازل عن

حقه في عائدها أو دخلها ، ويجعل هذا الدخل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهات البر والاحسان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات ، وأعانة الفقراء والمعوزين والمجذوبين واليتام والمساكين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها من سقايات وسبل . وكذلك لتنظيف المدينة وإنارتها ، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .



الصناعة في المدينة الإسلامية :

حضر الاسلام على العمل ، وأكد على حرمة ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا في سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » ، فالمقصود هنا القوة في الحرب والقوة في العمل والانتاج . وفي الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا أن يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب في حياتهم بالدرجة الاولى على اعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمسوجات والجلود والأسلحة وعلى الاخص في اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتح العربية مشرقا وغربا ، وانتشار الاسلام بين الموالي أو اهالي البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار أو المصاهرة ، نشأت الشعوب الإسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضاري القديم في ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لأن طبيعة التطور الحضاري تحتم استفادة الخلف من تراث السلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين من العرب والموالي ، اهل الدمة من الصناع واصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الإسلامية ، مستفيدين من الحماية التي تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لها .

والواقع أن الحكومات الإسلامية بصفة عامة ، كفلت لعمالها من ارباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة أعمالهم ، ولم تتدخل الا في بعض الصناعات المحدودة التي كان يتطلب ممارستها الحصول على إذن خاص مثل انشاء الحمامات ، وصنع الأسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الأدوية ، والعمل في دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى أسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو الأمن العام (١٠)

(٩) الخوانك جمع خابكاه وهي كلمة فارسية الاصل معناها بيت ، وهي تعنى في الاسلام الامكان التي يختلئ فيها الصوفية لعبادة الله .

(١٠) صالح أحمد السلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري ص ٣٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالى الاجيال ووفرة المواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال العمران في المدن لاسلامية . على أنها ظلت مع ذلك في مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع في البيوت أو المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل أن يبدى مهارة وحذاقاً وصبراً ، مما أعطى انتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصادية متواضعة ، وتكفى لضروريات عيشه فقط منطبقاً عليه القول المأثور «صناعة في اليد أمان من الفقر وأمان من الفنى» ، واعتبر أهل الحرف في عداد العامة أو الطبقة الدنيا من المجتمع الاسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة واربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين أفردوا لها الرسائل والفصول في مؤلفاتهم ، ومثال ذلك ما نجده في رسائل اخوان الصفا ، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع في مقدمة تاريخه .

واخوان الصفا جميعية سرية سياسية دينية شعبية ، بدأ نشاطها في البصرة ثم انتشرت في مختلف البلدان في القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، وكانت غايتها السعى الى اسعاد النفوس وتهذيبها . ولهذا الغرض الفوا رسائلهم المشهورة التي يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة في مختلف نواحي العلوم والمعرفة التي يحتاج اليها الفرد المثقف في ذلك الوقت .

على ان الذى يهمنا في هذا الصدد هو ان رسائل اخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة الى العمل والى الصنائع وانثت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووصفت من لا صناعة له بأنه اما متكبر مثل اولاد الملوك ، او كسول جاهل ، او زاهد ورع لاتعنيه امور الدنيا . كذلك يلاحظ انهم في تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنفا الناس على اساس مادى حسب عملهم ودخلهم ، وليس على اساس انسابهم واحسابهم وذلك كما يلي :

- ١ - الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم وادواتهم ويعيشون من بيع ما ينتجون .
 - ٢ - التجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون .
 - ٣ - الأغنياء وهم يملكون المواد الأولية ويشتررون البضائع المنتجة . ويدخل اغنياء التجار في هذه الطبقة . (١٢)
- اما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنفاها اخوان الصفا تصنيفات عديدة منها :
- ١ - حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملة لها (كالطبخ والغزل والخياطة) .

(١١) جالء ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون .

(١٢) رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ٢١٠ - ٢٢٧ ، عبد العزيز الدوي ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ ومابعدها .

٢ - حسب موضوعها : كالصنائع الجسمانية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف الى صنفين :

١ - الصنائع التي يكون موضوعها بسيطاً :

كالماء (كالسقي والملاحة والسباحين الخ)
والتراب (كحفرى الآبار والترع والأنهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفاخين)
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والفضارين)

ب - الصنائع التي يكون موضوعها مركباً وهى :

المعادن (كالصقارين والحدادين والرصاصين
والصواغين)
النباتات (كالنجارين والحصريين والخواصين
والكتاتيين)
الصناعات (كالصيادين والدباغين والطباخين
والوزائين .. ومن الصنائع ما موضوعها أجساد
الناس كصناعة الأطباء والمزيتين ، ونفوس الناس
كصناعة المعلمين) .

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءاً على الفكر الاقتصادي في هذه الفترة (١٣)

أما المؤرخ الفيلسوف عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) ، فقد أفرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول في مقدمته ، وعلق عليها بملاحظات خلافة تستحق التنويه . فهو يرى أن الصناعة بمبناها المختلفة رمز للحضارة ولا توجد إلا في أهل الحضرة ، ولا تكمل إلا بكمال العمران الحضري وكثرته ، لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار ، بينما الفلاحة أو الزراعة في نظره من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو . (١٤) كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الأساسي للقيمة أي أنه أبرز أهمية العمل ودوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير أنه لم يقال كما غالى كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) م في إبراز أهمية عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيد للقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو أن ابن خلدون قد

(١٣) راجع رسائل اخوان الصفا - ج ١ ص ١١٣ - ١١٥ ، عبد العزيز الدوري : المرجع السابق ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٤) المقدمة ص ٢٨٣ .

(١٥) القلعة ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند اخوان الصفا ، اذراه يتحدث عن امهات الصنائع حسب ضرورتها ، غير انه اتبع في تصنيفها وتوزيعها المنهج الذي رسمه في مقدمته والذي يقوم على طبيعة العمران الحضري ، مثال ذلك قوله : ففى كل مصر توجد الصنائع الضرورية ، كالخياط والحداد والنجار وامثالها ، اما ما يستدعى لعوائد الترف واحواله ، فانما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة ، الاخذة في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ وامثال هذه وهى متفاوتة . وبقدرا تزيد عوائد الحضارة وتستدعى احوال الترف ، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك مصر دون غيره . (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون امثلة على كلامه السالف الذكر ، ببعض الدولة الاسلامية على ايامه بقوله : « فعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع والتأنيق فيها ، كما بلغنا عن اهل مصر ان فيهم من يعلم الطيور المعجم ، والحمر الانسية ، ويتخيل اشياء من العجائب بايهام قلب الاعيان وتعليم الحداء والرقص ، والمشي على الخيوط في الهواء ، ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الكصنائع التى لا توجد عندنا بالمغرب لان عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة ادام الله عمرانها بالمسلمين » (١٧)



الطوائف الصناعية او الاصناف :

سبقنا الاشارة الى اهمية المدن في نشأة الحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففى مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمال من مختلف الاجناس والاديان ، متقاربين في السكن ومتصلين بعضهم ببعض في حياتهم اليومية بالاسواق ، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل في مجال تخصصه . ومن هنا نشأ نظام الطوائف والتكتلات الصناعية التى عرفت باسماء متعددة مثل الاصناف (١٨) ، وارباب الصنائع ، واصحاب المهن ، واهل الحرف ، وهى كلها تعابير تعطى معنى الجماعة لابناء الصنعة الواحدة ، وان كنا لانجد ذكرا لاصطلاح يطلق على اهل حرفة بعينها .

ومع نمو المدن واتساعها ، وتطور الحياة الاقتصادية وتمقدها في العالم الاسلامى ، قوى الشعور المشترك بين اصحاب كل حرفة ، وصار لهم في نطاقها نظام او عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفنى والمادى ، ويعمل على تدريب الابناء الجديدين او المتدربين في الصنعة . (١٩)

(١٦) القدمة ص ٢٧٧ .

(١٧) القدمة ص ٤٠١ .

(١٨)

Louis Massignon : Ency. of Islam, Art „Sinf“

(١٩) راجع (برنارد لويس : النقابات الاسلامية Islamic Guilds ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ ، الاعداد ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع المصرى في عصر سلاطين المماليك ص ٣٦ .)

وكان لكل حرفة رئيس أو شيخ اختلف فى تلقيبه من بلد لآخر مثل الامين (فى المغرب) ، والمعلم أو الأوسطى (ولعلها تحريف استاذ) فى مصر ، ومثل لقب العريف الذى استخدم فى بلدان كثيرة . وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة ، كما كان يعاونه أحيانا مجلس من كبار معلمى الصنعة يعرفون بالاختيارية ، أو المخاترة (أى المسنين) . وكانت مهمة هذا الشيخ أو العريف هو القيام بدور الخبير الفنى فى الخلافات التى تقع بين اهل الحرف وعملانهم حول سلعة من السلع . وكان رايه مقبولا لدى القاضى أو المحتسب . كذلك كان هو الذى يبلغ المحتسب راي طائفته حول تكاليف السلع التى يصنعونها وتحديد ثمن بيعها . (٢٠)

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد فى الحرفة من مبتدىء أو صبي صغير الى صانع مدرب . وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة فى حياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه فى حانوت خاص ، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسة والمعلمة . ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تتلى فيه الفاتحة ، وتنشد الامداح النبوية ، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد اي شد المحتفل به . وتلخص فى أن يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين فى الحفل بطلها . ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال ، ويوضع فى كتفه شال ، ويعرف بواجباته الجديدة ، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وأن يظل مخلصا لها ، وهى كلها مبادئ تقوم على التحلى بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل ، والصبر على العمل ، والتواضع مع الآخرين ، والاخلاص للمعلم واسرته . وفى آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبي المحتفل بترقيته . (٢١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائف هذه الاصناف أو الطوائف المهنية فى المدينة الاسلامية ، بالامور التالية : -

١ - تعليم الصبيان اسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي يشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين .

٢ - المراقبة الفنية على المشتغلين بالصنعة الواحدة ، وحماية المستهلك من الغش وسوء الصنعة .

٣ - المشاركة فى تحديد الاجور واسعار السلع .

٤ - فض الخلافات التى تنشأ بين افراد الطائفة الواحدة .

(٢٠) ليفى بروفنسال : محاضرات فى ادب الاندلس وتاريخها ص ٨٩ .

(٢١) راجع (برنارد لويس : المرجع السابق : حلمى سالم - اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المالىكى ص ١٩٦) وكذلك : Louis Massignon: Ency of Islam, art. "Shadd"

٥ - اعتبار الامين او العريف مسؤولا عن طائفته امام ممثل الحكومة في السوق وهو المحتسب . (٢٢)

ولقد شبهت هذه الاصناف او الطوائف الصناعية الاسلامية بنظام نقابات الصناع او اتحادات العمال التي كانت تسمى فى أوروبا Guilds أو Corporations ، ولكنها فى الواقع كانت تختلف عنها فى أنها لم تشارك فى ادارة المصالح العامة فى المدينة ، او تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص فى المشكلات المهنية ، او تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، او تتخذ لنفسها حاميا او راعيا دينيا من الاولياء والقديسين كما حدث فى العالم المسيحى . ثم ان الاصناف الاسلامية لم تعرف الانقسام الذى ظهر فى أوروبا الغربية بين اصحاب الممل والعمال الذى انتهى الى نشأة جماعات اصحاب العمل وجماعات العمال . (٢٣)

وكيفما كان الامر ، فان موضوع التشابه والاختلاف بين الاصناف الاسلامية والنقابات الأوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على ان موضوع الهمية هنا ، هو ان هؤلاء الحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة فى المدينة الاسلامية ، فقد لعبوا دورا هاما فى حياتها العامة ، اذ شاركوا فى ثوراتها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وفرقها الدينية وفى احتفالاتها ومواكبها العامة فى المواسم والاعياد ، فى وقت لم يكن يوجد فيه على نطاق شعبى ذلك التنفيس الرياضى او الاجتماعى الموجود حاليا .

ففى المدن الغربية ، انخرط اكثر اهل الحرف فى صفوف الطرق الصوفية التى كانت منتشرة بكثرة فى شمال افريقيا . كذلك انتشر هذا النوع من الفتوة الصوفية فى خراسان شرقا ولا سيما فى مدينة نيسابور التى قال فيها أبو بختص عمر النيسابورى الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبرا عن هذه النزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتدار آدم ، وصلابة نوح ، ووفاء ابراهيم ، وصدق اسماعيل واخلاص موسى ، وصبر ايوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد (صلعم) ، ورافة ابنى بكر ، وحمية عمر ، وحياة عثمان ، وعلم على ، ثم مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر منا هو فيه » . (٢٤)

والى جانب هذا النشاط الصوفى التقيفى كان للحرفيين - ولا سيما الفقراء منهم - اوجه نشاط اخرى اتسمت بطابع العنف او السرية. ومن امثلة ذلك ، اقبال بعضهم على اعتناق

(٢٢) راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٩٤ .

Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94

(٢٣) انظر

وكذلك ليجى بروفنسى : المرجع السابق ص ٨٩

(٢٤) ورد هذا النص ل كتاب الملائية للسلمى ، مخطوطة ببرلين . من (جيرالد زانفر : الفتوة ، حل هي الفرنسية الشرقية - دراسات اسلامية ص ٢٢٠ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠ ،

دموة القرامطة السرية التى قامت على يدحمدان قرمط بالمراق فى القرن الثالث الهجرى نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادى ثم امتدت بمذلك الى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابى ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الاسلامية . (٢٥)

كذلك انضم الحرفيون فى بغداد الى جماعة العبارين أو الشطار أو الفتيان (٢٦) ، الذين كان أول ظهورهم إبان الفتنة بين الامين والمأمون وأبلاؤا بلاد حسنا فى الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التى وصفوا بها مثل : الرعاع ، العراة ، الاندال ، اللصوص ، إلا أن هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن اخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على المكاره والشهوات ، والمحافظة على المحرم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لاي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، وأصحاب المال ، أي رفض الأوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت أعمالهم فى مهاجمة رجال الشرطة والأغنياء وكبار التجار ، وليس الصناع بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل أن التنظيم الداخلى لجماعة العبارين ، كان جوهره تنظيما حرفيا ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتصلة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالا بالعضو الجديد . لذلك كان لهم تنظيم قروسى مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنفباء والعرفاء ، والمحللات المختلفة فى بغداد . وكان مثلهم الأعلى هو على بن أبى طالب فتنى الاسلام الاول . (٢٧) وأغلب الظن أن كلمة ميار بمعناها البدئية (لص ، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقي بها الخصوم فى وجه خصومهم ، وقد قيل فى هذا الصدد : « والعرب تمدح بالعيار وتلد به » (٢٨) .

ولما تشعبت فرق العبارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسى الناصر لدين الله (٥٧٥ - ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ - ١٢٢٥ م) على استقطابها وإعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته فى نظام فردوسى نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهى التى أطلق عليها الباحثون الأوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

(٢٥) راجع التفاصيل فى (الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢) .

(٢٦) العيار فى اللغة هو الشخص الذى الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخباثة . أما الفتيان فجميع فتي وهو تعبير كثيرا ما ترجم الى اللغات الأوروبية بمعنى فارس : باللاتينية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

(٢٧) راجع (حسين أمين : العباريون ونشاطهم الشعبى فى بغداد ، مجلة التراث الشعبى سنة ١٩٦٢ العدد الثانى ، بدرى محمد فهد : العامة ببغداد فى القرن الخامس الهجرى ص ٢٨٦) . وكذلك

Arendank : Ency. of Islam, art. Futuraa

(٢٨) تاج العروس ج ٣ ص ٤٢٤ .

وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادئ السامية والأخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن إعادة هيكلة الخلافة العباسية التي فقدتها منذ قرون . (٢٩)

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمار البغدادي (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماه الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والرواة على حد قوله . (٣٠)

والجدير بالذكر ، أن مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانخاب بماء المسح ، وحلق جزء من الرأس ، وشد المريد بمنطقة أو حزام ، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر أثرها باقيا في تقاليد الحرفيين بعد ذلك الى وقت متأخر . هذا ويلاحظ في فتوة الناصر ، أنها تتكون في أساسها من صناعات المدن وغيرهم من العامة ، إلا أنها قبلت أيضا عددا من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادي ، على منح سراويل الفتوة للأمراء والاعيان المصريين فبعض الأحيان . ولعل منح السراويل للأمراء هو الذي أدى الى تشبيه الفتوة بالفروسية الأوروبية على أساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage في الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذة في الشرق . وإن كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الإقطاعي الأوروبي ، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري أيضا أن يمنح المملوك تابعيه قطعاً من الأرض بانتظام . (٣١)

وكيفما كان الأمر ، فالهم أن هذه الحركات الشعبية التي انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقي من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا الى الشام ومصر أيضا . يرى بعض المؤرخين أمثال الدويري وسوافجية أن هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين في العراق ، وبين فتوة الأحداث التي ظهرت في المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجري ، واستمر نشاطها الى القرن السادس الهجري (١٢ م) . واستندوا في ذلك على أن هؤلاء الأحداث كانوا - مثل العيارين - أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

(٢٩) تلبي الإشارة هنا الى أن المؤرخ التونسي المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو أمير لا خطر له ، وذلك منذ قوله في كتابه المعبر ج ٢ ص ٥٣٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا ما يشتغل برمي البندق والعباب بالعمام المناسب ، ولبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملائها منهم » . والواقع أن ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهي مدة طويلة قد تبعد عن تقدير الوزن الصحيح لتقييم هذا العمل بالنسبة لوقته .

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العمد) مصطفى جواد ، تقي الدين الهلالي ، عبد الحليم النجار ، واهمد ناجي القيسي (بغداد ١٩٥٨ - ١٩٦٠) .

(٣١) راجع (زائف : الفتوة ، هل هي الفروسية الشرقية - دراسات إسلامية ص ٢٢٢) .

وكذلك

Poliak : Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon 1250-1900, London Royal Asiatic Society 1939

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء وتقباء ومقدمون ومجلات فى المدن الشامية التى تسيطر عليها ولا سيما فى حلب ودمشق ، حيث كان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى فى المدينة ، ولا يستطيع اى شخص ان يفرض نفوذه فيها الا بموافقة والتعاون معه . (٣٢)

اما فى مصر ، فيبدو ان الفاطميين ، منذ القرن الرابع الهجرى ، قد ادركوا - مدى ازدياد اهمية العامة ، وخطورة دورهم فى الحياة الاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، باجراء اصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الامن والنظام والعدالة ، وعلى سياسة تحديد الاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وافساح المجال للنشاط الحرفى والتجارى ، ومعاملة الاقباط ، وهم عماد الصناعة فى مصر ، فى ذلك الوقت ، معاملة مسحة تقوم على مبدأ التسامح الدينى ، كى يتفرغوا لاعمالهم . وقد ادت هذه الاصلاحات الى تحسين احوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين امثال المقدسى وناصرى خسرو .

لكن المهم هنا ، ان الدولة الفاطمية اتبعت فى القاهرة سياسة تربوية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر فى بغداد ، وذلك بتجنيد الحرفيين وغيرهم من شباب مصر فى فرقة عسكرية عرفت باسم الفلمان أو الصبيان الحجرية ، نسبة الى الحجر أو الشكات التى اقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر فى شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقريزى فى هذا الصدد ، ان افراد هذه الفرقة كانوا فى البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمى من مهرة الصناع واولاد الناس (٣٣) من مختلف الولايات والاعمال المصرية ، وانهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية فى الحروب الصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمى الافضل بن بدر الجمالى ، بعد هزيمته معهم امام الصليبيين فى عسقلان ، الى حل هذه الفرقة ، واعادة تكوينها من ابناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الانجليزى كاسلر كاي على التنظيم الاول لهذه الفرقة ، بأنه أول محاولة لتجنيد المصريين فى مصر الاسلامية . (٣٤) وينص المقريزى كذلك على أن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها امير يقال له الموفق كما كان لها تقباء واستاذون وخدام برسما . ويبدو ان هؤلاء الفلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالاعمال الفدائية السريعة التى تتقدم الجيش الرئيسى لتغطية

(٣٢) عبد العزيز الدورى : مقدمة فى التاريخ الاقتصادية العربى ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : *Alep, Essai sur le developpement d'une grande ville Syrienne*, desorigines au XIX siecle p. 97 (Paris 1941)

(٣٣) يستعمل المقريزى نقلا عن ابن ابي طى عبارة اولاد الناس تعنى هنا عامة الناس من المصريين . اما مفهوم اولاد الناس كمصطلح مملوكى بمعنى ابناء المماليك الاثرال فقد جاءمتاخرا بمدة طويلة فى عصر دولة المماليك . راجع (المقريزى : الخطط ج ١ ص ٢٢) .

Cassels Kay : *Yaman, its early medieval History* by Omara, P. 264 note 50 (London 1931)

(٣٤) انظر

تحركاته بدليل قول المقرئى : « وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا في ذلك على مثال الذؤابة (أي المقدمة) والاستار (٣٥) (أي الفطاء والستر) . ولا شك أن هذا الوصف يذكركنا بفرق الفتوة والاحداث التي كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسى ولها قيادتها الخاصة بها .

أما زمن الايوبيين والماليك ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة اطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون في بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعر العامة . غير أن ابن منظور في معجمه لسان العرب يعطينا تفسيراً واضحاً لهذه التسمية عند قوله : « وحرنفشت الرجال اذا صارع بعضهم بعضاً . وحرنفش الديك أي تهيأ للقتال » . (٣٦) وهذا التفسير ايدته المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش في جيش صلاح الدين ، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامي في الهجوم دون أن تكون جزءاً أساسياً منه . ومثال ذلك الهجوم الذي شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله اكبر » مما وقع الرعب في قلوب الفرنجة الذين خيل لهم أن المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا في الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسى . (٣٧) وهذا الوصف يذكركنا من غير شك بفرق الفتوة والاحداث والغلمان من قبل .

كذلك يروى لنا المؤرخون امثلة حية من المقاومة الشعبية التي ابداءها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، وكيف أنهم كانوا يتحلبون في اختطاف الفرنج بكافة الطرق التي تثير الدهشة والإعجاب ، مثال ذلك أن مجاهداً من الحرافيش قور بطيخة وأدخل رأسه فيها ثم غطس في الماء إلى أن قرب من الفرنج فظنه بعضهم بطيخة سائبة في النيل ، ولما نزل لأخذها خطفه ذلك الحرفوش وأتى به أسيراً إلى معسكر المسلمين . وهناك قصة صياد السمك أحمد الدمياطى الذي كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خائرين من الجوع ، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم باللبس . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الاسلامى للجهاد في العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب أعمالهم وحرفهم التي يكتسبون منها .

• • •

(٣٥) المقرئى : الخطط ج ١ ص ٤٤)

(٣٦) ابن منظور . لسان العرب ج ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

(٣٧) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

(٢٨) احمد مختار العبادى والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

نماذج لبعض الصناعات في المدن الاسلامية :

تعددت الصناعات في المدن الاسلامية حتى صارت مظهرا من مظاهرها ازدهارها الاقتصادي. ويكفي لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون في وصفها ، أو أن نشاهد ما بقى منها في المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى في هذا المجال أن أقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التي كان للإسلام فضل فيها ، والتي تتعلق في تصنيفها بعميشة الانسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . وأعنى بذلك صناعة الملابس وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والأسلحة .

أولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والتبطينية ونشروها في البلاد التي فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التي تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج في المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج الحريري العتابي الذي كان يصنع أصلا في محلة العتابة بفرب بغداد ، لم يلبث أن انتقلت صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والأنواب الديقية المصرية الموشاة بالحرير والذهب والتي كانت تصنع في بلدة دبيق قرب دمياط ، لم تلبث هي الأخرى أن صارت تصنع في العراق وفارس بنفس الاسم أيضا . والمقاطع الكتانية الرقيقة التي كانت تصنع بمدينة الاسكندرية ، صار الصانع في البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية . والمنسوجات التي اشتهرت أصلا بأصبهان وجرجان في إيران ، لم تلبث أن صارت تصنع في الاندلس وغيرها باسم الاصبهاني والجرجاني أيضا . والقماش المعروف باسم بوقلمون والذي كان يصنع في مدينة تيبس بجوار دمياط ، صار يصنع أيضا في مدينة شنترين Santaren في غرب الاندلس وب بنفس الوانه المتغيرة في اليوم الواحد . (٣٩) كذلك شيهت مدينة كازورون الإيرانية بمدينة دمياط المصرية في صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى « دمياط العجم » مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين في مصروفارس . هذا بالإضافة الى اقمشة السقلاطون Eskerlat الحريرية الوردية التي اشتهرت في الاصل ببلاد اليونان ثم انتشرت صناعتها في المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه في الانتاج دل على شيء فائما يدل على أن الاسلام كان عاملا توحيد فنى وصناعى الى جانب كونه عاملا توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

(٣٩) قيل في تفسير بوقلمون انه اسم العرباية باليونانية لانه يتغير مثلها في الوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه اسم دابة بحرية لها وبر في المحيط الاطلسي في غرب الاندلس ، وأنها كانت تحتك بحجارة الشاطئ فيباع منها وبر في لين العرير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه في مدينة شنترين ثياب تتلون في اليوم الواح . (القدسي : احسن التقاسيم ص ٤٢٢ ، زكى حسن : كنوز الغاطيين ص ٥٢) .

على أن هذا التشابه في صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل اقليم حسب الانتاج الزراعى ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الاسلامى بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذى انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت اهم مراكزه في بلاد ما وراءالنهر (تركستان) وشرق فارس . ففي كتاب تاريخ بخارى للترشخي (ت ٣٤٨ هـ) ، نجدوصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقرائها ، وهو الكرباس ويسمى ايضا الزندنجى لانه ظهر اول الامر في قرية من اعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثيابا ويشترونه بشمن الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناع مهرةمخصصين لهذا العمل ، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسراقات وسجاجيد الصلاة . وفي كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . (٤٠)

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفي ذلك يقول الثعالبي : « وقد علم الناس ان الكتان لمصر . » (٤١)

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن اهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجدل ورأس العين وحران وعربان في الجزيرة شمالا . ويقال ان الحمديتين عملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية في العراق ، فاشتهرت البصرة بالبز وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القووط والمآزر والظالياس . كما اقتصت الموصل وحران بصناعة اقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش . بينما بلدة حرسى ومدينة بغداد وقرائها امثال باقدارا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السمكية . (٤٢)

ولم تلبث زراعة القطن ان انتشرت فى الشام ، وصنعت منه دمشق اقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس في القرن الثالث الهجرى ، حيث اشتهرت مدينة اشبيلية Sevella بزراعته وصناعاته وتصديره ، لدرجة انها نجحت في انتاج نوع من الاقمشة يقى من بلل الامطار . (٤٣)

اما في مصر فيبدو ان انتاج القطن كان شديلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان او الصوف او بمواد اخرى ليفية (٤٤) . وتجدر الاشارة

(٤٠) ابو بكر محمد الترشخي : تاريخ بخارى ص ٣٠ ، ٣٧ . عربي عن الفارسية امين عبد المجيد بدوى وتصر الله مبشر الغرازي (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥) .

(٤١) الثعالبي : لطائف المعارف ص ٩٧ ، ١٠٢ متر : الحضارة الاسلامية في القرون الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادي ابو ريده ج ٢ ص ٣٥٠ .

(٤٢) ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٣٧٣ ، الدورى : الرجع السابق ص ٧١ .

(٤٣) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

Zaki Hasan : Les Tulunides p. 239.

(٤٤)

الى ان هناك فارقا بين القطن فى ذلك الوقت وبين القطن الحالى الذى طور الامريكيون زراعته فى نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على انواع محلية فى عالمهم الجديد (٤٥) وكيفما كان الامر ، فانه يكفى الصرب فخرا انه عن طريقهم عرفت اوربا هذا النبات الهام ، وابقت عليه اسمه العربى فى لغاتها ، ثم اصبح القطن هو والفحم ، فيما بعد ، اهم مادتين من المواد الخام التى قامت عليها الثورة الصناعية .

اما الكتان فقد كان له الصدارة فى صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته فى جميع انحاء مصر حتى قبل انه فى ايام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئا ياكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان فى مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة . وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا وديق والاسكندرية ، بصناعة الانسجة الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التى تغطى رؤوس النساء . اما الاقمشة التيلية السميكة ، فكانت تصنع فى مدن مصر الوسطى كالبهنا ، والاشعوين ، والفقوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . (٤٦)

كذلك اشتهرت الاندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التى لا يفرق بينها وبين الكافد (الورق) الجيد الصقل فى الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان فى الاندلس . (٤٧) هذا ، ويشير القدسى الى ان الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة الطرزة والبسيطة ولا سيما فى الابلّة والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته فى اقليم الذربيجان بايران . (٤٨)

اما فى اقصى المشرق الاسلامى ، فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) ، فكان ينسج وجود الكتان ، حتى يحكى ان اسماعيل الساماني امير بخارى ، اهدى لكل قائد من جيشه ثوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . (٤٩)

اما صناعة الحرير ، فالعروف انها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطئ بحر قزوين ، وفى اقليم طبرستان جنوبه ، وفى ارمينية وخوستان (الاهواز) ، ولم تلبث هذه الصناعة فى العصور الاسلامية أن عمت الاراضى الايرانية كلها ،

(٤٥) كول : التطورات الاقتصادية (تراث الاسلام ، القسم الاول ص ٢١٠) .

(٤٦) ابن حوقل : صورة الارض ص ١٠٨ ، راشد البرادى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٢٤ .

(٤٧) الانبرى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ، ص ١٩٢ .

(٤٨) القدسى : احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٢٨ .

(٤٩) كادم متر : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٥٢ .

من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

وحملها العرب أينما ذهبوا ، فانتشرت على أيديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحرير في العالم خلال العصر الوسيط .

ومن أهم أنواع الحرير : الخز ، وهونسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر والإبريسم ، وهو حرير خالص ، والدبياج وهونسيج حريري موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها . (٥٠)

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التي كانت تباع السنية منها بمائتي دينار في ذلك الوقت (القرن الرابع الهجرى) ، ويقال ان المرأة تسمى من دقة الصنعة وكثرة العمل . (٥١)

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة بالثمنينة (البروكار Brocart) ، ونسب الى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها في العالم الغربي وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير أيضا ، فصنعت بغداد الثياب المعتاية ، وصنعت الموصل اقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها في أوروبا Muslin ، كما صنعت الكوفة عمائم من الخبز ، واغظية للرأس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم « الكوفية » .

اما الحرير في مصر ، فكان استعماله محدودا في الامر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وان كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والاثريّة ان مصر بدأت تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضا وجود صناعته في بعض البلاد التي خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمل التي اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على أيامهم . (٥٢)

وكيفما كان الامر ، فانه من الثابت ان المناسج المصرية اخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص في عصر دولة المماليك . ولعل ذلك يرجع الى هجرة الصناع المشاركة المتخصصين في هذه الصناعة الى مصر امام ضغط الزحف المغولي ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الاقمشة الحريرية التي كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكز هذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الوشى والسقلاطون والمنمر (المخطط كجلد النمر) ، والطردوحش والاطلس . (٥٣)

(٥٠) انور الرفاعي : الاسلام في حضارته ونظمه ص ٢٠٢ (ادار الفكر ١٩٧٢) .

(٥١) ابو دلف مفر بن المهمل الخزرجي (القرن الرابع الهجرى) : الرسالة الثانية ص ٢٧ نشرها وترجمها ابي الروسية بطرس بولفاكوف ، واتس خالون (موسكو ١٩٦٠) .

(٥٢) راشد البراوي : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كديسلر : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب Repertoire Chronologique : جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم :

d'epigraphie arabe, Tome VI, (Le Caire 1931)

(٥٣) الفلقتشندى : صبح الاعشى ج ٢ ص ٥٢ - ٥٣ ، زكى حسن : المرجع السابق ص ٣١٧ ، حلمي سالم :

المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ .

وتعتبر الاندلس من أهم البلاد التى ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة ، وذلك بفضل عناية أهلها بتربية دودة القز ، ووفرة أشجار التوت التى تتغذى القز على أوراقها . ويشير المؤرخ الاندلسى عريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) الى دور النساء فى انتقاء الشرائق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير الى أن يفقس فى شهر مارس من كل سنة . (٥٤)

ومن أهم مراكز تربية دودة القز فى الاندلس : البيرة (غرناطة) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال شلير Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة أجودها ، ولذا كان يصدر الى داخل وخارج اسبانيا . (٥٥)

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطئ البحر المتوسط ، من أهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية فى الاندلس . ويقال أنه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة فى نسج الحرير ، كما يقدر عدد الأنوال فيها بحوالى ٥٨٠٠ نول . (٥٦) ومن أمثلة منسوجاتها : الديباج الموشى والسقلاطون ، والاصهبانى والجرجانى ، والمتابى المموج ، والثياب المعينة أى التى تزدان بنقط صغيرة تشبه عيون الوحش أو بزخرفة هندسية على هيئة العين . (٥٧)

كذلك اشتهرت مدينة اشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم . وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية السرقسطية فى شمال اسبانيا . (٥٨) وحينما زار الرحالة العراقى ابن حوقل بلاد الاندلس فى القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ، أشاد بالنسجة الديباج الاندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال انها فاقت فى صنعها أى مكان فى العالم ، كما انها تزيد فى كمياتها على ما ينتجه المراق . (٥٩) واتسدت حظيت المنسوجات الاندلسية بشهرة كبيرة فى الاوساط الاوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا فى سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . (٦٠) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الاندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفى فى بروكسل ، وكاتدرائية اوتون بفرنسا ، والاكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . (٦١)

(٥٤) عريب بن سعد : تقويم قرطبة ص ٢٣ ، ٤١ ، نشرة دوى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان (Le Calendrier de Cordoue de l'annee 1961)

(٥٥) الحميرى : الزوفى المطار ص ٢٤ ، ٤٥ .

(٥٦) المقرئ : نفع الطبيب ج ١ ص ٦٢ .

(٥٧) عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

(٥٨) المقرئ : ترصيع الانبياء ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاهوانى : المقرئ : نفع الطبيب ، ج ٣ ص ٢٢١ .

(٥٩) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

Caston Migeon : Arte musulmane p. 18.

(٦٠) (٦١) داجع

أما صناعة الأنسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك في العديد من المدن الإسلامية ، ولكن منتجات فارس وأرمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد أصهبان ، والبسط الأرمينية القرمزية التي تجلب بلونها الأحمر الفرح والسرور . ويروى أنه (٦٢) كان لأم الخليفة العباسي المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الأجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، وأعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة في صناعة المنسوجات الصوفية ، ففي عدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبرة ، وهي ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة . (٦٣)

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية في العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها . (٦٤) هذا ، ويرد ذكر السجاج ضمن الأقمشة الصوفية العراقية وهي طبالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويصنع الصنف الخشن منها البت . (٦٥)

أما الأقمشة الصوفية في مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص في مدن الوجه القبلي مثل أسبوط وإخميم لكثرة تربية الأغنام هناك ، كذلك امتازت المدن المغربية بفزل الصوف وصنع الملابس والفرش الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروي الحسن بن محمد الوزان ، المصروف بليون الأفريقي (القرن العاشر الهجري) في كتابه وصف إفريقيا ، (٦٦) أن الثياب الصوفية المصنوعة في جبل زرهون وبنى يازعة بنواحي فاس ، كانت في مثل ليونة الحرير ، بينما الأنسجة الغليظة تصنع في جبال الريف والهبط شمالا ، وأنه كان يوجد بمدينة فاس خمس مائة وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين ألف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المغزول يعالج في المبيضات التي تبلغ عددها في فاس خمسين مبيضة ، وفي خارجها نحو مائة على ضفة النهر (وادي فاس) . وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء في سوق الفزل بالمدينة ، ويندر أن تجد مدينة إسلامية في المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الفزل . (٦٧)

ولعل الصوف الإسباني الذي اشتهر باسم ماريو Merino ينسب إلى قبائل بني مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الأندلس في القرنين السابع والثامن الهجري ، وكانت لهم

(٦٢) جورج زيدان : التمدن الإسلامي ج ٢ ص ١٣٥

(٦٣) عبد الله غنيم : جزيرة العرب من كتاب المسالك لأبي عبد البكري ص ١٢٢ .

(٦٤) متر : الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٦٥) صالح العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ٢٥١ .

(٦٦) كتاب وصف إفريقيا للحسن الوزان ترجم إلى عدة لغات أوروبية كالإنجليزية والفرنسية والإسبانية . أما الأصل العربي فلاسك مقنود .

(٦٧) عبد العزيز بن عبد الله : معطيات الحضارة المغربية ج ٢ ص ٦٧ ، ليغي بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .

Roger Le Tourneau : Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949

مراعى خاصة لتربية المواشى والاغنام ، اشار اليها الوزير الفرنائى لسان الدين بن الخطيب فى كتابه نفاضة الجراب فى علالة الاغتراب ، الذى قمت بتحقيقه .

وما يقال عن المغرب ، يقال ايضا عن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ فى اسبانيا يحتم اهتمامها بمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فراء السمور (حيوان مثل ابن عرس) ، كما استخدموا فراء القنطرية Conejo (الارنب الجبلى) ، والرمزى المصنوع من شعر الماعز ، الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونقة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . اما صناعة السجاد والبسط والحصر ، فاهم مراكزها تقع فى شرق الاندلس مثل مرسية Murcia ، وبسطة Baza ، وتنتاله Tenteia ، واليهما نسب أجود أنواعها فيقال البسطى والتنتالى . ولعل كلمة الفومرا Alfombra الاسبانية التى تعنى سجادة أو بساط جاءت من الكلمة العربية الخمرة اى الحصرية أو لهاها من الحمرة ، لان اللون الاحمر كان يلعب دورا رئيسيا فى الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية فى المشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ، وهى ان حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانع رسمية خاصة تشتغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد اشير الى هذه المصانع احيانا باسم دورالصناعة و احيانا اخرى باسم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطراز ، اى التطريز على الاقمشة بالكتابة المطرزة فى نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون اختصاص هذه المصانع بقوله :

« من ابهة الملك والسلطان ومذهب الدول ان ترسم اسمائهم او علامات تختص بهم فى طراز اثوابهم المعدة للباسهم من الحرير او الديباج او الابريسم ، تعتبر كتابة خطها فى نسج الثوب الحاما واسداء بخيط الذهب او ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب ، على ما يحكمه الصناع فى تقدير ذلك ، ووضعه فى صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلايسها من السلطان فمن دونه ، او التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه اذا قصد تشريفه بذلك او ولايته لوظيفة من وظائف الدولة » . (٦٨)

والجدير بالذكر ان صناعة كسوة الكعبة فى كل عام ، كانت تصنع فى دور الطراز المصرية فى تنيس او سيدى شططا او دمياط او الاسكندرية .



ثانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لاهل المدن عن طريق شبكة من

القنوات أو المجارى الظاهرة فوق الأرض (٦٩) أو الجوفية التى تحت الأرض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وفوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليللاولها . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف أو الفخار المصمت المتعاسك ، وأحيانا تصنع من الحجر وتوضع في جوفها أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفية منتشرا في بعض المدن الإيرانية بالشرق الإسلامى مثل قم ومرو ونيسابور . (٧٠) كذلك عرفته الجزيرة العربية في الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجارى تسمى « الكاظمة » (من كظم الماء أي حبسه) والفقر (من فقر الماء أي فجره وبثقه) (٧١)

وفي الاندلس بنى الأمير محمد بن عبدالرحمن الأوسط الأموى في القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة اسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت ان أصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالف الممدودة بالكسر أى بالامالة ، التى هى لهجة أهل الاندلس ، ثم بالقطع الأسباني يطة ite الذى آخر الكلمة الذى يدل على التكثير . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية التى ما زالت آثارها باقية فيها حتى اليوم . (٧٢)

كذلك يروى ابن عذارى ان الخليفة الأموى الحكم المستنصر ، أجرى الماء العذب الى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ ، وأنه أجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الأرض ، وأجره في قناة من حجر مثقنة البناء محكمة الهندسة ، أودع في جوفها أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس ، وفي ذلك يقول الشاعر **الاندلسى ابن شخيص** :

وقد خرقت بطون الأرض من نطف من أعذب الماء نحو البيت تجريها

وفي المغرب أيضا وجد هذا النظام وان كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ « الخطارة » مشتقا من الخطر (بسكون الطاء) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام في مدينة مراكش بمعدن تأسيسها بقليل في عهد على بن يوسف بن تاشفين في اوائل القرن السادس الهجرى . اذ يروى الادريسى ان المهندس عبد الله بن يونس بعد البحث والتنقيب توجه الى طرف من اطراف المدينة يعلو فيه مستوى الأرض ، ثم حفر فيها

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التى حفرت في مدينة ميفارافين أيام الحمدانيين في القرن الخامس الهجرى في (أحمد بن اللزق الفارقي : تاريخ ميفارافين ص ١٦٥ - ١٦٦ تحقيق بموى عبد الطيف) .

(٧٠) ناصرى خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، متر : الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٢٧١ .

(٧١) راجع لسان العرب لابن منظور في مادتي كظم وفقر . .

(٧٢) النظر (خايه اوليفر آسبن : تاريخ مدريد ص ٨٩) بالاسبانية) ، محمود على مكى : مدريد العربية ص ٥٢ .

بشرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الارض في انحدار حتى توصل الماء الى مختلف احيائها قريبا من سطح الارض . وقد اعجب الامير المراتبي بهذا الابتكار وافدق على صاحبه العطايا والصلوات ، ولم تلبث المدينة ان اتسع عمرانها واكتنفها الخضرة والحدائق بفصل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التي مازالت باقية في مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكر قصبة المهديّة التي بناها الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن علي سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الاطلسي في مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، واجرى لها الماء التي في سرب تحت الارض من عين غبولة التي تقع في جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثار السقاية المتفرعة منها باقية الى الان . وبالمثل يقال عن مدينة مكناس التي اجروا لها الماء من عين تاكامل على بعد ستة اميال ، الى غير ذلك من الامثلة التي يضيئ المجال عن ذكرها . (٧٤)

هذه العبقرية الاسلامية الهيدروليكية في استنباط موارد المياه الجوفية ، تجرنا الى التعليق على عبارة وردت في كتاب الحضارة الاسلامية لادم متر ، تقول : « وقد نالت مياه الشرب في المملكة الاسلامية عناية كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجارى الماء عند القدماء ، وذلك لان المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف في العناية بالابدان ، اشفاق اهل العصور الوسطى في الغرب » . (٧٥) هذه العبارة الاخيرة يمكن تطبيقها فعلا على اهل الغرب في المصور الوسطى ، الذين كانوا يرون في الاستحمام والنظافة ، نوعا او ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه مبادئ القتال من خشونة وشراسة وقذارة . بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءا لا يتجزأ من ايمانه ولا سيما في مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك ما فعلته محاكم التفتيش Inquisitiones في اسبانيا بعد زوال الحكم الاسلامي منها ، اذ عمدت على هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذي صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متر ، قد اسرفوا في العناية بنظافة ابدانهم ، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التي انشاوها في مدنهم (٧٦) ، والتي كانت عندهم بمثابة السينما او المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية ، فضلا عن مزاياها الصحية .

(٧٣) الانديسي : نزهة بالشتاق ص ٦٨ ، محمود مكي : مدريد العربية ص ٥٢ .

(٧٤) ابن صاحب الصلاة : المن بامامة ص ٢١٨ ، ٢٢٨ ، نشر عبد الهادي النازي : احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ الغرب والاندلس ص ٣٣٩ ، محمد التوني : العلوي والآداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

(٧٥) آدم متر : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي ابو ريدة ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٧٦) ضرب ابن خلدون في مقدمته مثالا ببغداد التي تبلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسي المأمون ، خمسة وستين الف حمام ! ويبدو انه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٦٢٣ هـ) (ج ١ ص ٧٤) نشر وترجمة سالون ، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متر ان في هذا العدد مبالغة وتغييل وان الرقم الصحيح لا يتجاوز العشرة آلاف حمام في القرن الرابع الهجري (الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال .

وإذا كان الرومان من قبل قد برعوا في إقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الأرض على شكل ساركارا Saccharum ، ومنها انتقلت إلى اليونانية باسم سكارو Sarkara ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غير أنهم يعترفون في نفس الوقت ، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته . ولهذا يرجحون أن زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الإطلاق في الإمبراطورية الرومانية ، بدليل أن الرحالة اليوناني القديم سترابون (القرن الأول قبل الميلاد) في وصفه للمنتجات الإسبانية المصدرة إلى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلك القديس إيزيدور الأيبيلي (ت ٦٢٦ م) في كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل أن موسى بن نصير بعد فتحه لإسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والغنائم الإسبانية التي أعدها للخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك . (٧٧)



ثالثاً : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين إلى أن كلمة سكر ، وجدت في اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، على شكل ساركارا Saccharum ، ومنها انتقلت إلى اليونانية باسم سكارو Sarkara ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غير أنهم يعترفون في نفس الوقت ، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته . ولهذا يرجحون أن زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الإطلاق في الإمبراطورية الرومانية ، بدليل أن الرحالة اليوناني القديم سترابون (القرن الأول قبل الميلاد) في وصفه للمنتجات الإسبانية المصدرة إلى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلك القديس إيزيدور الأيبيلي (ت ٦٢٦ م) في كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل أن موسى بن نصير بعد فتحه لإسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والغنائم الإسبانية التي أعدها للخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك . (٧٧)

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عن ذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصر الفتوحات العربية ، يبين أصالة الدور الإسلامي بعد ذلك في زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره إلى العالم الخارجي . ويفهم من كتابات المؤرخين الأندلسيين المتقدمين أمثال الرازي وعريب بن سعد ، أن محصول قصب السكر كان كبيراً في الأندلس في القرن الرابع الهجري ، وأن من أهم مراكز انتاجه وتصنيعه البيرة (غرناطة) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانة ، وشمخاله ثم اشبيلية ولا سيما في جنوبها الشرقي عند جنة المصلى . (٧٨)

واستمر انتاج السكر في الأندلس حتى سقوط الحكم الإسلامي بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة أن الأسبان سمحوا لعدد من الموسكيين (المسلمين المعاهدين) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء في إسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تضائل كمية انتاجه . (٧٩)

أما في المشرق الإسلامي ، فأول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان في إقليم خوزستان (الأهواز) في القرن الثاني للهجرة ، وأن محصوله كان على درجة عالية من الكثافة

(٧٧) انظر (تراث الإسلام ج ١ ص ٣٠٦ وكذلك : (١٢) - Marceira : La Cana de Azucar , pp. 6 - 12)

(٧٨) العمري : الروى المطار ص ٢١ ، ٢٤ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ١٣٠ .

(٧٩) (Imamuddin : Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Spain (711-1492) p. 88-89 .

والجودة ولا سيما في مدينة أسيهان . (٨٠) أما في مصر ، فان قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما في اراضى الوجه القبلى . ونسمع عن اول زراعته بها من بعض اوراق البردى التى يرجع تاريخها الى القرن الثالث الهجرى . وقد توسع المصريون في زراعته لشدة الطلب عليه . وقد ذكر الادريسي في اواخر العصر الفاطمى ان زراعته كانت منتشرة على جانبي النيل من الصعيد حتى مصب النهر شمالا (٨١) . بل ويذهب القلقشندي الى ان شهرة سكر مصر كانت تفوق شهرة سكر الاهواز في العالم الاسلامى . (٨٢) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخ والمسابك ، وقد انتشرت في مختلف المدن المصرية ولا سيما في الاماكن القريبة من زراعته ، نذكر منها : الفسطاط ، والمنيا ، والغيوم ، والبلينا ، واسيوط ، ثم فقط التى كان فيها وحدها ، في القرن الثامن الهجرى ، اربعون مسبكاً للسكر ، وست معاصر للقص ، واصبح السكر الجيد ينسب اليها ويسمى قفطى . (٨٣)

هذا ، وتطلب المصادر المعاصرة في وصف كميات السكر الضخمة التي كان يحكم مصر يستهلكونها في عمل الحلوى التى توزع على الناس في الاعياد والمواسم . اما في العراق ، فيذكر الثعالبي ان قصب السكر كان ينتج بوفرة فيه ، ولا سيما حول البصرة وفي سنجار . (٨٤)

وبعد ، فانه يمكننا ان نختم الكلام عن هذه الصناعة الحلوة بمباراة حاوة كذلك اوردها المستشرق كوك عند قوله : « ولهذا يمكن ان يقال بحق ان تراث الاسلام ، من وراء كوبا في عهد كل من باتيستا وكاسترو ، لان العرب كان لهم نقطة الانطلاق في زراعة قصب السكر » . (٨٥)

رابعا : صناعة الورق :

صناعة الوراقة - على قول ابن خلدون - من توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التاليف العلمية والدواوين ، وحرص الناس على تناقلها في الافاق ، فانتسخت وجذبت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الامور الكتبية والدواوين . يتكون في الرقوق ، وفي القراطيس او الطوامير التى تصنع من البردى ، وكلها كانت ادوات رفة (ترف) نادرة الوجود وغالية الثمن ثم طما بحر التاليف والتدوين وكثر ترسيب

(٨٠) أبو دلف الخرجي : الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولغاكوف وانس خالدون ، (دار النشر للاداء - اشرقية ، موسكو ١٩٦٠) .

(٨١) راشد الراوى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٢) صبيح الاعشى ج ١ ص ٢٧٢ .

(٨٣) المقرئى . المخطوط ج ١ ص ٢٣٢ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢ .

(٨٤) عبد العزيز الوددى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٥) نوات الاسلام ج ١ ص ٢١١ .

السلطان وصكوكه ، وضاقَت الرقوق الجلدية والقرطيس البردية من ذلك ، فأشار الفضل بن يحيى البرمكي على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد (أي الورق) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب (٨٦) وهكذا أنشئ أول مصنع للورق في بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف أن هذه الصناعة في الأصل نقلت من الصين إلى سمرقند (٨٧) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عطاوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكاغد أو الورق ، ومنها انتقل إلى بغداد ثم انتشر في جميع البلاد الإسلامية لرخصه ونعمته وسهولة استعماله ، بينما أخذ الرق الجلدي والبردي المصري في الاختفاء .

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي ، يعتبر حدثاً حضارياً كبيراً سبقوا به أوروبا قروناً عديدة ، إذ أنه من المعروف أن أقدم المصانع التي أنشئت لصناعة الورق في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي . أما في إنجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . (٨٨)

والى جانب سمرقند التي ظلت وقتاً طويلاً المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادي كما رأينا ، ثم الورق الشامي الذي كان يصنع في دمشق وحماة وطرابلس ثم في طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصري وإن كان بأنى في مرتبة عالية من حيث الجودة والقطع . (٨٩)

أما في الأندلس ، فإنه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الأموي ، وإن كان أول ذكر لهذه الصناعة أورده الأديسي في القرن السادس الهجري عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba في شرق الأندلس إذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالأندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بعمور الأرض ، وأنه يعم المشارق والمغرب » . (٩٠)

كذلك قامت صناعة الورق في مدينة بلنسية Valencia الواقعة في شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الإسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من ألياف نبات الشهدانج . (٩١)

(٨٦) ابن خلدون : المغفرة ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٨٧) تقع سمرقند في بلاد ما وراء النهر (جيخون) وهي حالياً مدينة في الجمهورية الأوزبكية السوفياتية . وكانت قاعدة للعاهل القوي تيمورلنك وفيها قبرة .

(٨٨) من مقال نشره الحرم عثمان الكعاك في مجلة المباحث التونسية عدد ٢٥ .

(٨٩) القلقشندي : صبح الأعشى ج ٢ ص ٨٥ - ٨٧ .

(٩٠) الأديسي : نزهة المشتاق ، طبعة دوزي ودي خونه ص ١٩٢ .

(Carreras : Historia de Jativa, I, p. 47-48, 1933)

(٩١) انظر

أما في المغرب ، فقد كانت كل من مدينتي سبتة وفاس في طليعة مراكز إنتاج السورق على عهد الموحدين في القرن السادس الهجري . (٩٢)

• • •

خامسا : صناعة الأسلحة :

استخدم المسلمون جميع أنواع الأسلحة المعروفة في العصر الوسيط . استخدموا السيوف والرماح والنشاب أي السهام ذات الفصول المثلثة ، كما استخدموا أقواس اليد والرجل ، وأقواس اللولب التي تشد بواسطة لولب ، وأقواس الركاب التي تشد من ركاب الخيل . كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهي أعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومفرسة ، والدبابيس وهي تشبه اللتوت إلا أن رؤوسها مدورة ومفرسة ، والظبر أو الظبرزين وهي الفأس ، والدرق اللطية لانتقاء ضربات العدو وسهامه ، وهي مغطاة بجلد اللوط وهو حيوان يعيش في الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التي تحمي صدورهم ، والدروع المسبلة ذات المغافر المثمة التي تغطي جميع أجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من أسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجانيق . ويشير العلوي على سبيل المثال إلى أن ساحل تدمير (مرسية) بشرق الأندلس ، كان مركزا لتربية الخيل حتى أنه كان يخرج ألف فرس من كل ألوان الخيل في كل عام . (٩٣)

كذلك استخدم المسلمون أسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والأسوار .

كل هذه الأسلحة صنعها المسلمون في بلادهم الممتدة شرقا وغربا ، معتمدين في ذلك على ما لديهم من مواد خام وأيدي صناعية ماهرة . وقد أمدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التي كانت منتشرة في فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، وأذربيجان ، وأرمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والأندلس . هذا إلى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيرنطة .

وعلى أساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الأسلحة التي اشتهرت باسم أماكن صنعها في العالم الإسلامي مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف اليمنية ، والسيوف الشامية والمشرقية والدمشقية ، ، والسيوف الحنيفة التي كانت تصنع في الحجر عاصمة بني حنيفة في اليمامة . ومثل الرماح الخطية التي كانت تصنع في الخط بين البحرين وعمان على

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ج ٢ ص ٨١ ، محمد المنوني : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) العلوي : ترصيع الأخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاهواني .

من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

الخليج العربي . كذلك كان الفولاذ الإندلسي مشهورا بجودته في أنحاء العالم ، ومن أهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة وأشبيلية ومرسية والمرية ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الآلات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الأسر تتوارث صناعتها هناك . كذلك اشتهرت مدينة فاس في المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة في ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بنى سعيد المجاورة .

والى جانب هذه الأسلحة التقليدية ، توصل المسلمون الى اختراع أسلحة متطورة ، مثال ذلك أنهم صنعوا قدورا خزفية فى حجم الرمانة محشوة بالجبر والنشادر والبول ، وأطلقوا عليها اسم القدور الكفيات ، لأنها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية ، فإذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد ، انكسرت وخرجت الرحمتا فى خياشيمه وسببت له أختناقاً . (٩٤)

كذلك استخدم المسلمون قدورا أخرى وهى قوارير النفط أو نيم النفط التى تحتوى على مادة حارقة أساسها النفط ، فإذا ألقيت على هدف من الأهداف أشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم النار الإغريقية .

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التى فى بلادهم ، والتى كانت تكثر فى إيران والعراق وصقلية . فيجدننا الرحالة أبو دلف الخزرجى (القرن الرابع الهجرى) عن عيون النفط التى فى باكويه من أعمال شروان فى إقليم طبرستان ، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ ألف درهم فى اليوم . (٩٥) كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسى (القرن السابع الهجرى) طريقة استخراج زيت النفط من الآبار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقى لجزيرة صقلية ، وكيف أن الرجل الذى ينزل فى البئر كان عليه أن يغطى رأسه ويسد مسام أنفه والا هلك لساعته . (٩٦)

وفى أواخر القرن السابع الهجرى (١١٣ م) توصل مسلمو المغرب والإندلس الى اكتشاف خاصية أخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة إذا اختلطت بمبلغ البارود أو النشادر ، وحصى الحديد فى درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف أدى الى ظهور المدافع والأسلحة النارية . وفى هذا الصدد يروى ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المرنى عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية فى الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ (٢٧٢ م) نصب عليها هندام (آلة) النفط

(٩٤) النوبرى السكندرى : كتاب الألام لما جرت به الأحكام المقضية فى وقعة الإسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٩٥) أبو دلف الخزرجى : الرسالة الثانية ص ١٢ .

(٩٦) ابن الشباط : وصف الإندلس ص ١٨٥ نشر أحمد مختار العبادى .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة اسام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة باربها . (٩٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد في حصار مدينة اشكر Huescar في جنوب الاندلس . وفي ذلك يقول الوزير الفرنائى لسان الدين بن الخطيب : « وفي سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل السلطان بلدة اشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالالة العظمية المتخذة بالنفط ، كرة محماة ، طاقة البرج المنيع ، فعالت عيث الصواعق السماوية ، ونزل اهلها قسرا على حكمه ، وفي ذلك يقول شيخنا ابن هذيل : -

وظنوا بان الرعد والصعق في السما
غرائب اشكال سما همس (٩٨) بها
الا انها الدنيا تريك عجائبا
فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
مهندمة تأتي الجبال فتتههد
وما في القوى منها فلا بد ان يبدو (٩٩)

ومن الطريف ان المصادر الاسبانية المعاصرة في وصفها لاحداث هذه الحرب ، اشارت الى هذا السلاح الجديد . ففي حوليات ثوريتا الاسبانية ، نجد العبارة التى تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات ان ملك غرناطة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن توارىخ احداثها ، ان مسلمى المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها في اوربا لاول مرة في موقعه كريسي Creasy سنة ١٣٣٤ م ، في حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا ، والتي انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ ان المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النار الاغريقية الحارقة ، كما استعملوها ايضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذى يحدث فرقة مثل الصواعق السماوية . ولا يزال يوجد في المغرب وفي مدينة العرائش بالذات ، مدافع أثرية يرجع تاريخها الى بداية العصر الحديث في عصر السعديين (القرن العاشر الهجرى) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « امر بصنع هذا النفط السعيد ، السلطان كذا » (١٠١)



(٩٧) ابن خلدون : العرب ج ٧ ص ١٨٨ .

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليوناني لاله الروماني Mercure اله الغصالة والتجارة والسرقة ، ولذا اطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذى لا يعرف كيف يصسك . ويرى ابن خلدون في مقدمته ص ١١٢ ان هرميس هو اول من ابتكر صناعة الخياطة او الخياطة وانه هو نفسه الذى ادرى عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء اكان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط الماهر ، فالتشبيه هنا يرمز لغرابية الاختراع .

(٩٩) ابن الخطيب : اللوحة البوردية ص ٧٢ .

J. Zurita : Anales , II p. 31.

(١٠٠) انظر :

Hespérís, 1959, 3 - 4 Trimestres

(١٠١) راجع ما تتبناه في هذا الموضوع في :

سوق المدينة :

لا شك أن سوق المدينة ، هي مرآة حياتها الاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي بل والاجتماعي ايضا . وقد تشابهت الاسواق الإسلامية في مظهرها العام تقريبا ، فأغلبها مسقوف كي لا تتعرض لعوامل الطبيعة ، والبعض الآخر مكشوف . وكان لاهل الصنائع والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة أو سلعة أو تجارة ، سوق مفردة خاصة بها . وقد اشار اليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) الى هذه الظاهرة في وصفه للسوق العظمى ببغداد روى الكرخ التي تقع في الجانب الغربي منها ، يقول « ولكل تجارة شوارع وحوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم يقوم ولا تجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ، ولا يختلط اصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل اهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل اهل مهنة معتزلون عن غير طبقتهم . » (١٠٢)

كذلك اعطانا المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) في خططه ، وصفا تفصيليا ضائفا لقصبة القاهرة وهي اسواقها التي تمتد الى مالا نهاية ، وكلها مصنفة الى اسواق خاصة بكل سلعة او صنعة او تجارة على حدة ، لدرجة انها سميت باسم هذه السلع في كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلع المعروضة في الاسواق ، ولكن نكتفي بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشة ومن يتصل بهم من اصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والنصابين والخياطين والكواخين ، وكل من لهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراثين أو الكتبيين الذي تباع فيها الكتب . وقد ذكر اليعقوبي أنها على ايامه في بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاح حيث تباع القسي والسهام والدروع وغنائم الحرب احيانا . وهناك سوق الكفتيين الذي اشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت ، وهى الارعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهب والفضة كالاباريق والمباخر والصواني . وسوق التجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومن أشهرها المشربيات . ومثل سوق الحلويين في القاهرة التي كان يباع فيها السكر والعسل ، والحلوى المصنعة منهما ، ومنها الحلوى الملونة التي تصنع في هيئة بنات (عرايس المولد) أو فرسان أو في هيئة حيوان كالحصان والاسد والنقط . (١٠٣)

ولقد تميزت السوق الإسلامية بنوع من المنشآت التي تعرف باسم القياصر ومقردها فيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية و سلع الترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد في مدينة غرناطة فيسارية Caesaria من هذا النوع . كذلك تميزت بعض الاسواق الإسلامية بأقامة المسجلات الشعرية والادبية فيها على عادة اسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق المربد في البصرة التي كان يؤمها كبار الشعراء أمثال الفرزدق وجربير في القرن الثاني الهجري .

(١٠٢) اليعقوبي : كتاب البلدان ص ٢٢٩ .

(١٠٣) المقريزي : الخطط ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادي ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجري . وقد عملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعبية بالبصرة من باب ربط الماضي بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجود نوع من التآزر والتماسك بين افراد اصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا أو مجتمعاً قائماً بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربي هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله : « واذا ما حدث وانتج أحد الصناعات عملاً جميلاً ما هرا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدى رداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو أشبه بموكب النصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رايت في القاهرة أحد هذه الموكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيداً على قطعة من الورق . كما رايت أحد أعمال القوة لعظيمة قام بها أحد السقائين الذين يسرون في الشوارع حاملين قرباً من الجلد تدلى في أعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قرينة عجل مملوءة بالماء تشمد اليه بسلسلة من الحديد . وفعلاً استمر هذا الرجل طيلة سبعة ايام متتابع من الصباح الى المساء يحمل هذه القرينة التي علقت بسلسلة على كتفه العاري ، فغاز بالرهان ، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين في القاهرة الذين بلغ عددهم ثلاثة آلاف سقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة اخيرة تميزت بها السوق الاسلامية ، وهي وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذي يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية .

الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ ايام الخليفة عمر بن الخطاب في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباته مراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين اصحاب المهن ، وجمع ضريبة الاسواق احيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة اصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التواريخ الاسلامي لاول مرة في عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالي ١٠٣ هـ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن ثم اياس بن معاوية ، محتسبين في واسط ، ثم كان عاصم الاحوال على الحسبة في الكوفة ، ثم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسي وفي بقية أنحاء العالم الاسلامي . (١٠٥)

وهكذا نرى ان نظام الحسبة يعد من اوائل النظم الاسلامية ظهوراً ، لهذا كانت له صفة دينية في اساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهي وتغيير

(١٠٤) جاستون فييت : المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(١٠٥) صالح احمد العلي : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري ص ٣٦٨ .

المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود أو اقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل للمحتسب فيها ، اما التعزيرات أو الاحكام التأديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح أن يخلد عمله بأى صفة كانت مما يؤدي الى الاضرار بالجماعة الإسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

أولا : منكرات الاسواق : مثل بيع الخمر وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطفيف الميزان والمبيعات المشوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية في الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان أسعار البيعات كانت محددة ، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بامر من المحتسب .

ثانيا : الاشراف على الآداب العامة : كان المحتسب يعتبر مشرفا على اخلاق المجتمع ومن ثم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات في أوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة في الأزقة والطرق .

وولاية الحسبة كان يطلق عليها في الاندلس في بادئ الامر اسم ولاية السوق أو احكام السوق ، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التي انتقلت الى الإسبانية Zabazoque اما لفظ المحتسب الذي شاع في المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب في فترة متأخرة يمكن تقديرها باواخر القرن السادس الهجري ثم انتقل بدوره الى اسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf

هذا ، وقد تكلم الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية ، والمقرئ في كتابه اغالة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة في المشرق ، وهى لا تختلف عنها في المغرب والاندلس ، الا أن ولاية الحسبة في المغرب والاندلس كانت أكثر تحديدا منها في المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة في المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط . ولعل احسن دليل على أهمية المحتسب في الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك اسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابتوا فيه المحتسب ، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الإسبانية كما راينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل . اما في المغرب ، فالدليل على أهمية وظيفة

المحتسب وشدة الحاجة اليها ، انها مازالت باقية مستمرة الى اليوم فى المدن الغربية ، بينما زالت من المشرق .

وبلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليا فى المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليه فى العصر الوسيط . (١٠٦)

كلمة ختامية :

نرى مما تقدم ان المدينة الاسلامية هي اساس التمدن الاسلامي لان الاسلام دين مدنى ، نزل الجزء التوحيدى منه فى مدينة مكة المكرمة التى كانت من قديم مركزا دينيا مقدسا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نزل الجزء التشريعى منه فى بيئة حضرية اخرى ، وهي يثرب التى سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على انها مقر النبى (صلعم) بعد هجرته ، وللدلالة ايضا على انها مركز حضارى .

ومع حركة الفتوحات العربية ، استمر انشاء المدن والمراكز العمرانية الاسلامية فى المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشعاع حضارى ، وهو امر طبيعى ، لان البناء والعمران من مستلزمات الحضرة ، ولان كل حضارة لا تنحصر فى الوطن فى الذى نشأت فيه ، بل لابد لها من اختراق حدود هذا الوطن والانتشار فيما حوله كي تتواصل وتتفاعل مع حضارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سبقتها حضارات هي مصادرها التى اثرت فيها ، اذ ان الحضارات اخذو عطاء وتاثير وقاير وتداخل وتفاعل وتبادل وترايط بين القديم والجديد ، ايمانا بسنة التطور .

ولقد حاولنا ان نبين - بشكل سريع - مدى أهمية المدن فى نشأة هذه الحضارات بظواهرها المختلفة ، وقلنا ان المدن تختلف عن القرى فى أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فاهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة وما يتبعها من اعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعة وحرفها المختلفة ، وبالإدارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قصرت كلامى فى هذا المقال على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية ، وهى الصناعة ، وأربابها ، وألوانها ، وأسواقها ، والمشرّفون عليها ، وأوجه نشاط عمالها فى خضم الحياة المدنية سواء اكانت دينية أو حربية ، راجيا ان تسمح لى الظروف لانتماء جوانب هذا الموضوع الاقتصادى الهام فى فرصة اخرى ان شاء الله .

(١٠٦) لى بروفنسال : المرجع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمى صدر حول هذا الموضوع

(Pedro Chalmeta : El Señor del Zoco en Espana, Madrid 1973

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

مدخل :

في دراسة سابقة لنا عن « المسجد في الاسلام » (١) انتهينا الى أن هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية أو غير الجامعة والمساجد الجامعة، وذكرنا أن النوع الاول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما اراد الرسول الكريم (صلع) أن يسهل على القبائل العربية النازلة في أماكن بعيدة عن مركز الدولة الإسلامية في المدينة المنورة إقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمي هذه القبائل الالتزام بالشخص الى العاصمة لاداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوي مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول (صلع) حرص الخليفة الراشد الثاني ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولائه في الامصار المفتوحة أن يتخذوا مسجدا واحدا للجماعة ، مع الاذن للقبائل ببناء مساجد اخرى خاصة في احيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فإذا كان يوم الجمعة انضموا الى الجماعة لاداء الصلاة في المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام في العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

١ نشرت في العدد الممتاز الذي أصدرته مجلة عالم الفكر من « التجربة الإسلامية » . المجلد العاشر العدد الثاني .

في النصف الأول من القرن الثامن الهجري نزل حاضرة الدولة « هلى » والتحق بخدمة سلطانه محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم نديه للإشراف على بناء ضريح لآحد سلاطينها السابقين ، فكان أول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامع (١) . ونلاحظ أن استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربي باسناد القضاء اليه يمثل عادة من التقاليد الشائعة والمعروفة في عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لا تحول دون اختلاط واندماج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل في غير أوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وتحدثنا المصادر التاريخية أنه في سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل أمرا الى واليا بارسال كل من الشيخين شهاب الدين السهروردى ، وجمال الدين العاقولى الى القصر السلطاني للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذا الأخير أشهر فقهاء الشافعية في بغداد ، وسبق له تولى الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير أساتذة الفقه الشافعى في المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ (٢) ونعرف كذلك ان العالم الفقيه التونسي ابن خلدون ، قد ولاه السلطان المملوكى برقوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ

ولا شك أن بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبت دورا في الحياة الاجتماعية والدينية والعملية ، ولا نستبعد ان يكون الرحالة المغربي قد اتخذ في مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادئ الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للعبادة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور أبوزكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى في مسجده الخاص الذى بناه هو الآخر بجوار منزله في بغداد ، ويروى أنه ظل ست عشرة سنة يعلم على طلابه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه أنه كان يتفلسف (٣) من تأليفاته ومصنفاته ، أى يتبع في أسلوبه وكلامه الفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطول وجلسات عملية أكثر لاستيعاب دروسه .

فإذا انتقلنا الى القسم الآخر من المساجد ، الجامعة ، رأينا انها كانت في البلد الواحد ، قليلة العدد كبيرة المساحة كما تميزت بتخطيطها وعناصرها المعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتحمل العبء الاوفى في مختلف الانشطة التى قام بها المسلمون ، وقد ادى بحق وجدارته مهمته كاملة في التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لا خلاف عليه ان مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة هو امام هذه المساجدة الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيسه ، الا انه لقي من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

(١) رحلة ابن بطوطة ج ٢ ص ٨٩

(٢) تشييد الدين الهمداني - جامع التواديع - المجلد الثاني - ج ١ ص ٢٢ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف - تاريخ علماء المستنصرية ، ج ١ ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما ضاق بالمصلين تناولته يد التعمير بالزيادة والتوسعة التي كان أهمها ، ما قام به الرسول نفسه (صلعم) بمد سبع سنوات تقريبا من بنائه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب في سنة ١٧ هـ وبعدها توسعة واصلاحات عثمان بن عفان في سنة ٢٩ هـ ، وأخيرا إعادة بنائه مع زيادة مساحته في خلافة الوليد بن عبد الملك حيث أدخل صالح بن كيسان ، الذي أشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » أي قبر الرسول - صلى الله عليه وسلم ، في الجانب الشرقي من بيت الصلاة ، وفي هذا البناء الجديد أقيمت جدران المسجد وأساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبي على أعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوي الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسة للمساجد الجامعة ، فشمّل بيتا للصلاة يتكون من خمسة أساليب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما أمر عمر بن عبد العزيز ، والي المدينة من قبل الخليفة الوليد ، أن يعمل في جدار القبلة محرابا مجوفا لأول مرة في هذا المسجد الجامع . أما الصحن فكانت تحيط به المجنبتات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة أروقة ، بينما وجد في كل من الغربية والشمالية أربعة أروقة .

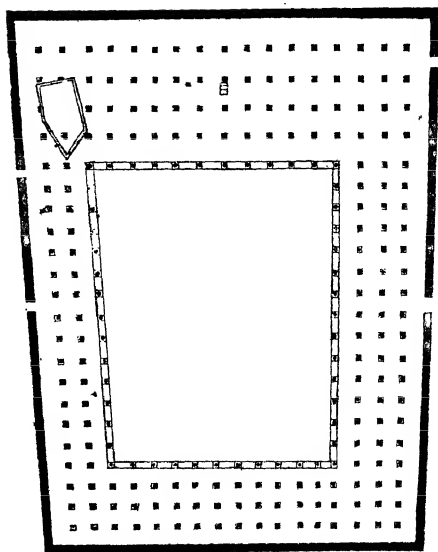
أما المآذن فقد أقيمت في أركان المسجد الأربعة وفتح في جداريه الشرقي والغربي أربعة أبواب ، اثنان من كل جانب ، كما تحدت « المقصورة » في بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، (شكل (٢))

ونلاحظ أن استكمال المسجد النبوي ، رائد ومام المساجد الجامعة في عالم الإسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التي ميزت هذا النوع من المساجد الإسلامية ، وهى : بيت الصلاة ، الصحن المجنبتات ، لم تستكمل إلا في عهد الوليد بن عبد الملك ، وقد نتسائل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الاموى بالذات ؟

الواقع ان الاجابة على هذا التساؤل ، قد لا تفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري ، بل التاريخ الحضارى عامة لعصر هذا الخليفة ، لذلك نجد انهم المفيد في هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الاموية .

نعرف ان حكم هذا البيت العربي وهذه الاسرة القرشية ، الذي وضع لبنته الاولى هو معاوية بن ابي سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر المعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها اقوى « الاحزاب » في ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالإضافة الى العديد من المشاكل والثورات التي نشبت بعده وفاقمؤسس الدولة معاوية ، في اجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة في الاطراف ، وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويقوى عودها احيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنتج السلطة المركزية في دمشق في القضاء عليها احيانا اخرى ، استمر الامر

(٤) زيادة التفاصيل عن تاريخ المسجد النبوي ، انظر : د. احمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها الدخل - ص ١٦٧ - ١٩٥ ، انظر ايضا كتاب وفاء الوفا للسهموي ج ٢ ص ٥١٢ - ٥٢٦ .



١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ٦٠ ٧٠ ٨٠ ٩٠ ١٠٠

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) ونجح في وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد ما يقرب من تسع سنوات ظل خلالها ينادى بالخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرضت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة ثورات الخوارج في الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم عقد الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشيء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان يحنى من يخلف عبد الملك ثمار هذه الجهود المضيئة فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد (٨٦ - ٩٦) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحديثا للنصوص التاريخية ان الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعى اليه والده ، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفى الى حوض نهر السند ، وفتح « الدبيل » اعظم مدن الاعداء ، وكتب القائد المنتصر الى والى يستأذنه في استمرار التقدم شرقا ، فاجابة قائلا ومشجعا : « ان سر فانت امر على ما فتحت » كما بعث في نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلى عامله وقائده في خراسان يحنه على الجهاد والفتوح ، ويثير في نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « انكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمهم الى حظيرة الاسلام ، فكان عبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتبارها نهر جيحون ، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول قواته الى هذه المناطق يمثل اول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامى للديانة البوذية (٦) .

كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذى اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند في نشر الاسلام في هذه المناطق وتثبيت اقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يديه اول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

اما في الغرب الاسلامي ، فتجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنوا من فتح المغرب الاقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة من السلطة المركزية في دمشق ، ثم الونوب عبر « بحر الزقاق » الذى نسب بعد ذلك الى طارق ومازال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام في الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي في تلك البلاد الاوروبية حتى

(٥) تاريخ البقوبى ، ج ٢ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٦) انظر : د. فيليب حتى - تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين - ج ٢ ص ٦٨ .

(٧) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف - الوليد بن عبد الملك - ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوون : تاريخ الدولة العربية ص ١١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجري ، (الخامس عشر الميلادي) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل عبورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال في تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المسئول الاول عن سلامة الجيش ، نجده يأمر موسى بن نصير والي المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يغرق بالمسلمين في بحر شديد الاحوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يختبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على احد كبار قواده ، ابا زرعة طريف بن ملك المعافري وبعثه على رأس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت في مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالغنائم والاسلاب، وغدت البقعة التي نزلها جند المسلمين لأول مرة في بلاد الاندلس تعرف باسم القائد العربي « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر (٨) .

هكذا انصرفت جهود الوليد بن عبد الملك ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش للفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، وقد ساعد الخليفة الاموي على النهوض بهذا العمل الجليل اثر الدين الكبير في نفوس المجاهدين بطلب احدي الحسينيين : الشهادة أو النصر ، هذا بالإضافة الى وفرة الاموال المتدفقة على بيت مال المسلمين ، التي شجعتهم في الوقت نفسه على تبني حركة ونسمة ونشطة في الانشاء والتعمير ، وهو الميدان الثاني الهام الذي ميز عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الاموي ، فتحصدنا النصوص التاريخية أن عماله في الامصار بعثوا اليه يعلمونه أن بيوت الاموال قد ضاقت من كثرة اموال الخمس المتدفقة عليها ، فكتب اليهم يأمرهم باستغلالها في بناء المساجد (٩) .

كما حصل قادة الجيوش على غنائم ضخمة و اموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الفسائي قائد عبد الملك بن مروان ، قد ادى دوره كاملا في فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد تولى الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالانقال من الغنائم والاموال ، فلما مثل في حضرة الخليفة الجديد قال لن معه : « اتئوني بقرب الماء ، ففرغ منها من الذهب والفضة والجواهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعاه الخليفة قائلا : « جراك الله خيرا يا حسان » (١٠) .

اما مغائم وكنوز وسبايا الاندلس التي حصل عليها موسى بن نصير ، فقد افاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جانبها كبيرا منها على رجال العرب في الحواضر التي نزلها او مر بها على امتداد الطريق في رحلته الى الشرق فكان نصيب أهل القيروان مثلا : الجوارى الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الحل والحلل ، ولما سربا لفسطاط في مصر ، لم يترك فيها قريبا ولا شريفا

(٨) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين واتارهم في الاندلس - ص ٦٩ - ٧٠ .

(٩) حسن الحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٩ .

(١٠) ابن عدي الرازي - البيان المغرب ، ج ١ ص ٢٩ ، انظر كذلك ، د. سعد زقلول عبد الحميد ، تاريخ الغرب - ج ١ ص ٢٣٧ .

الا وصله واعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ، كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والسدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالإضافة الى تلك المائدة الاسطورية (١)

هكذا تدفقت كنوز واموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين في دمشق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها في عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التى حكم فيها ، واذا رأى بعض الباحثين ان هناك دوافع واسبابا اخرى تقف وراء حركة الفتح والتوسع التى قام بها الوليد غير ما ذكرنا ، فان جهوده تظل - دون جدال - سمة مميزة لهذا العهد وعلا ميمزا وبارزا ليس في تاريخ هذا الخليفة فنحسب ولكن في تاريخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتبار خلافته اذنة التي تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد ان بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة في الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا اثرها الذى لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

على الجانب الآخر، اذا نظرنا الى «**الامامة**» باعتبارها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا - كما يقول الماوردى نجد انها تتمثل بالدرجة الاولى في حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ احكام الشرع ، وحماية البيضة والذبح عن الحريم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عائد الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم او يدخل في الذمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الانماء وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من اعمال ، بالإضافة الى السهر على مصالح الناس وتصفح احوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التى كان على خليفة المسلمين مباشرتها، لوجدنا ان الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، او يقعد دونها ، لذلك كله يمكننا ان نلحقه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التى قام بها لخدمة الدين وشعوب المجتمع الاسلامي التى انضوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس في اتمام «**الفتوحات الكبرى**» التى شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليد - كما رأينا - لا يقل اهمية ولا اترا ، فاستكمال هذه الفتوح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول في انشاء الدواوين ، التى بدأت بدوياني الجند (العطاء) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذى حرب ديوانى الشام والعراق ، بينما عربت دواوين مصر في زمن الوليد ابنه في حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشام بن عبد الملك .

(١١) انظر : البيان لابن عذارى ، ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ ، د. سعد زغلول - تاريخ المغرب العربى ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين واثرهم في الاندلس - ص ١٠٦ .

(١٢) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف - الوليد بن عبد الملك - ص ١١٤ - ١١٥ ، ص ١٥٠ .

(١٣) انظر : الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ - ١٦ ، الاحكام السلطانية للقاضى ابن يعلى محمد بن الحسين العنبلنى ، ص ١١ - ١٢ .

كذلك كان الوليد أول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » أي الصحيفة ، في الكتابة ، وأمر بأن معظم كتبه ويجل الخط الذي يكتب به ، وكان يقول « تكون كتبى والكتب الي خلاف كتب الناس بعضهم الى بعض » (١٤) فكان يمثل هذا العمل أول الذين ساهموا في تمييز مراسم الخلافة وإبرازها وتوكيد سلطان الحكم وإبهة الملك .

وعلى الجانب الآخر ، نلاحظ أن شخصية الوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها اثر في حياته وسلوكه وأعماله ، حتى يمكن ان نصفه بالتقوى والتدين والحفاظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ، عز وجل ، بالعمل الصالح والاكتثار من فعل الخير بصوره وأشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادر التاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقسم الحج للناس مرتين ، الأولى سنة ٨٨ هـ والثانية بعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بعد توليه الخلافة (١٥) وكان في كل مرة يزور مدينة رسول الله (صلمع) ويفرق الاموال والصدقات بين اهله ، ومما يرى في هذا الصدد انه في إحدى حجته اتاه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وثمينة ، فبلغ الخليفة انه كلف الناس عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر ، فنفى ابن يوسف ان يكون أصاب هداياه غضبان من أصحابها ، ولكن الوليد لم يقنع الا بعد ان استخلف محمدا بين الركن والمقام خمسين يميناً بالله ما غضب شيئاً منها ولا ظلم أحداً ولا أصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بها الى أم البنين (١٦) . وفي حجته الأخيرة سنة ٩١ هجرية رغب في معانية الإصلاحات والتجديدات التي كان قد أمر بتنفيذها في المسجد النبوى ، ولكن سعيد بن المسيب القرشى ، من تابعى التابعين ، وأحد السبعة المعروفين الذين كان لهم دور نشط وجهد كبير في « مدرسة المدينة العلمية » والحركة الفقهية بها ، رفض مفادرة المسجد ، وأصر على الا يرح مكانه ومجلسه المختار بقرب الحراب حتى يحين الموعد الذى اعتاد ان يفادر فيه ، فلما قدم الخليفة الى المسجد سألوا الشيخ الفقيه ان يلقى أمير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ، فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى ان يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفاً من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة رأى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلك الجالس ؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب ؟ فاجابه والى المدينة بالإيجاب ، وحاول ان يخفف من الموقف ويصف لل خليفة تقدمه في السن وضعف بصره مما حال بينه وبين لقاء أمير المؤمنين لتحيته ، فما كان من الوليد الا ان رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد علمت حاله ونحن نأثيه ونسلم عليه ، ثم دار في المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم (صلمع) ثم أقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبلة ، وسأله : كيف انت أيها الشيخ ؟ فاجابه : بخير والحمد لله ، دون أن يتحرك من مكانه أو

(١٤) الجيشارى - كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

(١٥) تاريخ يعقوبى - ج ٢ ص ٢٩١ .

(١٦) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية امير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم بغضب الخليفة او يشور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متأثرا لحال ابن المسيب مقدرا تعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : هذا بقية الناس (١٧) .

فاذا عرفنا ان سعيد بن المسيب كان قد رفض أن يبايع الوليد وأخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك والى المدينة هشام بن اسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان في سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا أبايع وعبد الملك حي (١٨) ، اذا عرفنا ذلك يمكننا أن نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم الى اى حد كان الخليفة الاموى متسامحا كريما مع الشيخ الفقيه ، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفا فضله ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا غرو ان يرحل عصره بمجموعة من اشهر واعلم واقفه ابناء كبار الصحابة وتابعيهم مثل عروة ابن الزبير بن العوام ، أحد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم وبذكر انه اتصل بالوليد وكتب له اجابة عدد من الاسئلة التاريخية اخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكر مصطفى « رائدا لعلم التاريخ » وقال عنه : انه كان الرجل الاول في المدرسة التاريخية في المدينة المنورة خاصة في بلاد الشام ايضا ، بما وضعه من جسور بين دراسى الحديث والتاريخ (١٩) . ومن الفقهاء والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد ابي بكر الصديق ، ورجاء ابن حيو ، وعلقة بن قيس ، وابراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة في العلم والفقه في هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك ايضا مجموعة اخرى من اشهر علماء الموالي مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده مولى أم المؤمنين ميمنة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه اكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى اخذ عنه وروى اكثر علمه ، ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من اشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان اخوه سعيد بن جبير مولى بنى والده من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان ابوه من سبى ميسان ، وكانت أمه صفية مولاة ابي بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من العلماء والفقهاء والمحدثين النابغين ، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازي والتاريخ من العرب والموالي على السواء ، فجنى الوليد و خلفاء العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدأت بذورها الاولى في المساجد الجامعة في الحجاز والعراق والشام ومصر منذ عصر النبوة والراشدين ، واخذت بعد ذلك تستوى على عودها وتشتد وتقوى وتوسع دائرتها حتى شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

(١٧) تاريخ الطبرى ، ج ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الاثير ، ج ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكر مصطفى - التاريخ العربى والمؤرخون - ج ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الأستاذ احمد امين - فجر الاسلام ص ١٥٤/١٥٣ ، وكذلك تاريخ يعقوبى ج ٢ ص ٢٩٢ .

من ناحية أخرى نلاحظ أن الخليفة الوليد كان من الحرصين على تعميق الإيمان في قلوب الناس ، فشدّد عليهم في حفظ القرآن لكي يصلهم وينقّض حوائجهم ، ومما يروى عنه في هذا الشأن أن رجلاً من بنى مخزوم أتاه يسأله في قضاء دين عليه ، فقال له : إن كنت مستحقاً لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا أكون مستحقاً يا أمير المؤمنين مع قرابتي منك ، فسأله الخليفة أن كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كان من الوليد إلا أن أمره أن يدنو منه ثم نزع عمامته من فوق رأسه بقضيب في يده وقرعه به ، ثم التفت إلى أحد العلماء في مجلسه وسأله أن يضم هذا السائل إليه حتى يقرئه القرآن ، فشجع ذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من غير قاربة الخليفة ، فقام إليه وقال : يا أمير المؤمنين إن على ديننا وأريد المساعدة في قضائه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالاجاب ، فأراد الخليفة أن يختبره بنفسه ، فاستقره آيات من سورة الأنفال ، ومثلها من سورة براءة ، فقرأها الرجل ، فبر الوليد بوعده وحقق له مطلبه قائلاً : على هذا نقضى عنكم ونصل أرحامكم (٢١) ، ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبّه لقراءته ، ما يروى عنه في هذا الشأن من أنه كان يختمه كل ثلاثة أيام ، فإذا كان شهر الصوم المبارك أتم قراءته كل يوم (٢٢) ، هكذا اجتهد هذا الخليفة الأموي مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الإسلام في النفوس ، فجعل قراءة القرآن الكريم وحفظه الأساس الذي يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطايها ، دون النظر إلى قرابة الدم ، أو قوة الصلة وحسن العلاقة والتقرب من ولي الأمر بأي شكل آخر. وربما كانت الصفة غير المحمودة التي أخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك أنه كان « لساناً لا يحسن النحو » (٢٣) ، وإن كنا من جانبنا لا نعدّها مأخذاً أو من النواقص التي تقلل من قدر الخليفة الوليد أو تؤثر في سيرته أو في جهوده المحمودة التي قام بها لنشر الإسلام ومجاهدة أعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل على العكس فإننا نلاحظ أن رجال دوله وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسته الحكيمة في نشر الدين الجديد والتمكين له ولإبائده في البلاد التي فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون ، فتحدثنا النصوص التاريخية أن أهل بخارى كانوا في أول إسلامهم يؤدون صلاتهم بلفتهم القومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يجعلون رجلاً ممن يعرف اللغتين يقف في وسط المصلين يصيح فيهم بلفتهم عند الركوع « بكتبتا نكتيت » وعند السجود « تكونبا نكوني » حتى يمكنهم متابعة الإمام في حركاته (٢٤) ، لذلك واجه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صعوبات عديدة ومشاكل جمة « لآلاله آثار الكفر ورسم المجوسية » وظهر الإسلام ونشره وتعريف أهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

(٢١) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن طباطبائي - تاريخ الدولة الإسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : أبو بكر الترشخي - تاريخ بخاري ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان بأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والإقامة معهم حتى يسول عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفى نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك عمل قائد الوليد المشهور على الاكثار من بناء المساجد ، فاقام سنة ٩٤٥ هـ مسجد بخارى الجامع على انقاض بيت من بيوت النيران المجوسية واخذ يشجع الناس ويحثهم على اداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل انه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتى لصلاة الجمعة يعطيه الولى درهمين » كما ألزم الناس بأحكام الشريعة وأقرب كل من يخرج عليها أو ينتهج حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الاسس الاولى والقواعد العملية لنشر الاسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والاخذ بها .

١١٠: انتقلنا الى أعمال الوليد الأخرى التى أبرزت عصره وميزته عن غيره من الخلفاء **في الميدان الاجتماعي** نجد صاحب كتاب « العيون والحداثى » يمدنا بصورة فريدة وواضحة عن نشاط هذا الخليفة الاموى فى هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند أهل الشام لأنه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنار في الطرقات ، وأعطى المجدين وأفردهم ، وقال لا تسألوا ، وأعطى كل مقعد خادما ، وكل ضرورة ثلدا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة في البناء والتعمير فقال : « وكان مما أحدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه في طريق مكة من الشام الى مكة ، وهو أول من عمل البيمارستانات للمرضى في الاسلام ، وأول من أجرى على العييان والمرضى والمجدين الارزاق ، وأول من حمل طعاما الى المساجد في شهر رمضان ، وأول من أخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا ان كلمة « أحدثه » التى ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعنى انشاء المبنى واستحداثه ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التى بذلها الوليد لاعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة أفضل واكمل عما كانت عليه من قبل ، أما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ أن الكاتب أشار اليه بعبارة « أول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التى لم تختلف عليها المصادر الأخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحداثى مدى اهتمام الخليفة الاموى بالعمارة الاسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الدكاء واللفظة والقدرة على شد انتباه القارئ لما قصده الكاتب وأراد إبرازه ، فقال : « وأحدث الناس الابنية في أيامه والمعمرات لانه كان صاحب بناء وكان الناس اذا التقوا انما يسأل بعضهم بعضا عن البناء والضياع ، وكان سليمان أخوه صاحب تكاح وطعام ، فكان الناس في أيام سليمان يسأل بعضهم بعضا عن التزويج والجوارى ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقي صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تخطم ، وكم تصوم في الشهر » (٢٦)

(٢٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٦) العيون والحداثى في أخبار الحقائق - مجهول المؤلف - ج ٣ ص ١١ - ١٢ ، انظر كذلك ، تاريخ الطبري ج ٦ ص ٩٦ - ٩٧ .

يبين هذا النص بجلاء طبيعة العصر والحياة في زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، وبهما بالدرجة الأولى في هذا المقام ، عصر الوليد الذي كان يحق عصر فتوح ونشر للإسلام وبناء وتعمير وإنشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الإسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والارتفاع لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبالغ إذا قلنا أن تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص في هذا العصر الذي شملت فيه الإصلاحات والترميمات والزبادات العديد من المساجد الأولى الجامعة في الحواضر الإسلامية ، كمسجد الرسول (صلعم) بالمدينة ، حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذي بعث إليه بمائة ألف مثقال من الذهب وأربعين حملا من الفسيفساء لتجميل المسجد ويتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه ، كما بعث له امبراطور الروم أيضا بمائة عامل من المتخصصين في لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المتنوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التي برع في استعمالها « الروم » فكانت بحق من أبرز وأهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك أمر الوليد قرة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، كما أعاد بناء المسجد الأموي بدمشق الذي مازال محتفظا بعناصره وتخطيطه الذي يرجع الى هذه الفترة ، فاحتل - كما ذكر استاذنا الدكتور أحمد فكري - « مكانة بارزة في تاريخ العمارة العربية الإسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه أو بالنسبة لأهمية عناصره المعمارية والزخرفية (٢٨) ، وقد بالغ الجغرافيون في وصف هذا المسجد وكثرة الأموال والتفقات التي صرفها الوليد على إنشائه ، فذكر ابن حوقل أنه جعل أرضه رخاما مغروشا وجعل وجه جدرانه رخاما مجزعا وأساطينه رخاما موشى وزخرف معاقدرؤوسها (أى تيجانها) ، وسقف المسجد ومحاربه بالذهب والجواهر (٢٩) أما صاحب « أحسن التقاسيم » فذكر أن الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حذاق فارس والهند والروم والمغرب وأنفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثمانى عشرة سفينة ذهب وفضة أقلتعت من قبرص سوى ما أهدى إليه ملك الروم من الفسيفساء (٣٠)

لكل ما أوضحناه نجد أن جهود الوليد بن عبد الملك في خدمة الإسلام ودولته ، والمجتمع الإسلامي بأجناسه المختلفة ، وشعوبه المتعددة ، لا تقل أهمية والثرائ التاريخ السياسي والحضارى عما قام به عمر بن عبد العزيز ، أن لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتدادا لعصر الخلفاء الراشدين دون أن يكون في ذلك - وكما نرى - أجحاف بالحقيقة أو تعجب على التاريخ ، لا سيما وأن العصر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله الى الخلافة ، لى ينفذ كل ما كان يريده ويأمل في إتمامه من إصلاح .

• • •

- (٢٧) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٤٩٦ ، انظر كذلك : تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الأثير ج ٤ ص ٥٢٢ .
 (٢٨) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد ١ - ص ٢١٩ .
 (٢٩) انظر : ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١٦١ - ١٦٢ .
 (٣٠) القندسي البشاري - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة في سيرة الوليد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الأصول والقواعد التي وضعها بناء المساجد الجامعة في تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الإسلامية ، وأصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية أيضا ، ولكنها على أية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التي فصلنا الحديث عنها فيما سبق ، وهي : بيت الصلاة بأساكيبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكتشف ، المجنبتان بأروقتهما التي تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الأخرى ، وقد أوضح ذلك العالم الجليل الدكتور أحمد فكري ، بعد دراسة مستفيضة ، فند فيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا في تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا أرجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها إلى البازيليكا والكنائس المسيحية أو المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى إلى القول : « أن تخطيط المسجد الجامع نظام أصيل في تاريخ العمارة وأنه استحدث في السنة الأولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الإسلام ولا في غير الدولة العربية (٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الأستاذ مارتن بريجز (Martin Briggs) أحد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا في دراسة تاريخ العمارة الإسلامية عندما قال دون افتتاب على الإسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الإسلامي هو العامل الذي حور في مجموعة أساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها مخرجا أسلوبيا ذا نمط واحد متميز ، ذلك أن الإنبياء التي شاهدها العرب في أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الأولى ، وأهم اثر معماري للصور التي تلتها ظل أيضا لا بعدو المساجد والإنبياء الدينية كالمدارس والتكايا التي لم يخل أحدها من مسجد ، فالمسجد هو البنية الإسلامية الرئيسية والأصلية ، تختلف إلى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف أمكنة بنائها ، على أنها متحدة دائما بتخطيطها العام (٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط في الشكل العام للمسجد - كما نرى - كان أمرا طبيعيا أوجده متطلبات الجماعة الإسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد أعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح - في عهد الوليد بصورة خاصة - وما ترتب عليها من نمو في اقتصاديات الدولة وإمكاناتها المادية من جهة أخرى ، وهي نفس الأسباب التي دعمت البناء المسلم إلى إيجاد المحراب المجوف لكي يقف فيه الإمام لتوفير المساحة التي من الممكن أن يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذي بدأ في مسجد الرسول (صلم) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب في سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الإمام أثناء الخطبة ورويته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام ونقشت الزخارف على جوانبه ، والمذنة التي يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء إلى أبعد مسافة ممكنة ، وكرسى السورة الذي يجلس عليه قارئ القرآن ويرتقيه في كثير من الأحيان « المبلغ »

(٣١) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٢) انظر : نرات الإسلام (الترجمة العربية - بإشراف سيرة توماس ارنولد ، مقال الأستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية » - ص ٢٢٢ .

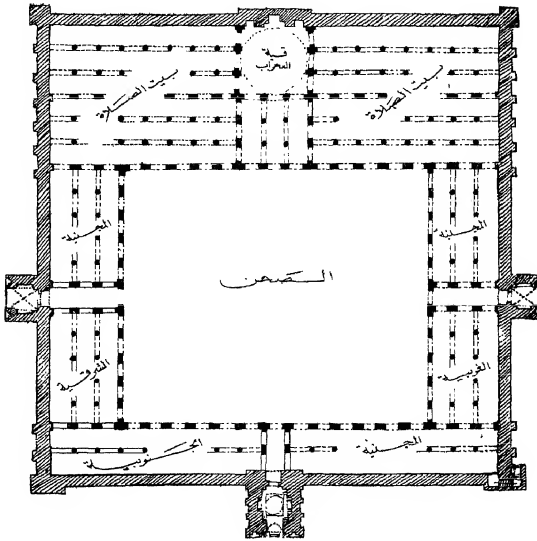
خلف الإمام في حالة اتساع مساحة المسجد وكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والمطلوبات التي صاحبت بناء المسجد الاسلامي وتطوره (٣٣) ، وكلها بدأت بأشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على أيدي المهندسين والفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من أهم المظاهر الجمالية في المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التي تميز أو انفرد بها الفن الاسلامي على امتداد التاريخ .

ولا شك أن عصر الوليد بن عبد الملك يحتل - كما رأينا - مكانة خاصة في تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقي التخطيط المعماري للمسجد الجامع الذي اكتملت صورته وعناصره في خلافته متفقاً عليه وسائداً في عالم الاسلام كله حتى زمن المماليك ، في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، فيمكننا القول . ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس البندقداري الذي اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته خارج اسوار القاهرة العزية ، كان آخر تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعة الكبرى التي بنيت في عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة أو توسعة ، كمسجد سامراء في العراق ، وابن طولون في مصر ، بعكس غيرها من المساجد الجامعة الاخرى التي تعرضت في عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالسجدة النبوى ، والمسجد الاموى الجامع في قرطبة ، والجامع الازهر بالقاهرة وغيرها . (انظر شكل ٣) فقد أقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبيهة بمربعة طول ضلعها أكثر من مائة وثلاثة أمتار ، وبنيت جدرانها السمكية العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كالقلعة الحصينة ، وقد استغرقت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف أو إبطاء ، وافتتح للصلاة في أوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ (مايو سنة ١٢٧٥ م) .

وقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك في مصر بأقامة المساجد الجامعة الكبرى ، كلما توافرت لديهم الامكانيات المادية ، وساعدتهم الظروف على إيجاد المكان المناسب ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذي مازال قائماً الى الآن في داخل قلعة الجبل بالقاهرة ، التي كان سلاطين المماليك يتخذونها مركزاً ومقر إقامتهم فذكر أشهر مؤرخي خطط مصر ، أنه كان في موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المباني والخازن ، كالمطبخ السلطاني ، والحواليخانة ، والطشخانات ، والفراشخانة ، فأمر السلطان بهدمها جميعاً وضم مساحتها الى مسجده « وعمره أحسن عمارة ، وعمل فيه من الرخام الفاخر اللون شيئاً كثيراً ، وعمر فيه قبة جلية ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد أيضاً برسم صلاة السلطان ، (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، أنه اختار له مجموعة من أفضل المؤذنين في مصر كلها بعد أن اختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

(٣٣) د. أحمد فتحي - مساجد القاهرة وندارسها - المدخل - ص ٢٧٦ - ٢٧٩ .

(٣٤) خطط القرينى - ج ٢ ص ٢٢٥ .



شكل (٢)

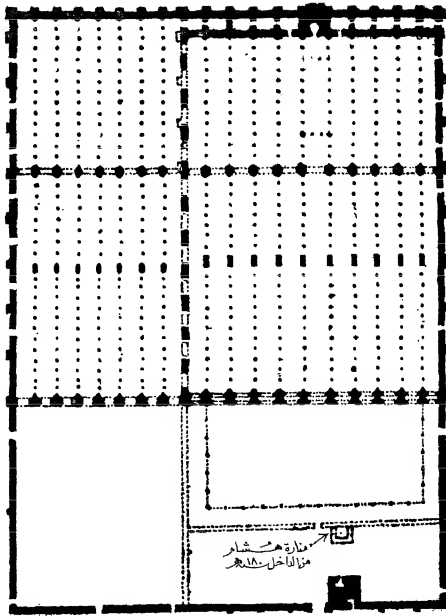
أحسن القراء صونا ، وكذلك أفقه القضاة وأعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولي الأمر ، وقد أوضح ذلك كله المقرئى فقال : « فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، وأقام المؤذنون فأذنوا ، وقرا القراء ، فاختار الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلانى . خطيب جامع عمرو وجعله خطيبا بهذا الجامع ، واختار عشرين مؤذنا رتبهم فيه ، وجعل به قراء ودرسا وقارى ومصنف ، وجعل له من الأوقاف ما يفضل عن مصارفه ، فجاء من أجل جوامع مصر وأعظمها ثم استطرد صاحب الخطب المقرئى بعد ذلك موضعا أهمية المسجد حتى بعد وفاة منشئه ، وحتى العصر الذى عاش فيه مؤرخنا الكبير فى النصف الاول من القرن التاسع الهجرى ، أى بعد بنائه بأكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة لجمعة ، والذى يخطب فيه ويصلى بالناس الجمعة قاضى القضاة النافى (٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائما باهتمام المسلمين وأصحاب السلطان سواء فى بنائها وتجميلها أو من اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .

• • •

من عرضنا السابق نلاحظ أنه فيما بين بناء مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المالك فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة التى تكاد تكون - كما ذكرنا - آخر مظهر للمساجد الجامعة الضخمة ، أى على امتداد القرون التسع الأولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر فى عالم الاسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى تاريخ الاسلام والمسلمين ، ولا بأس من أن نتوقف هنا قليلا لنشير الى بعض منها ولا سيما تلك التى حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فى دار الهجرة ، ومن بعده تلك التى أشرنا اليها عندما تحدثنا عن المدن الإسلامية الأولى ، كالبحيرة والكوفة والفسطاط ، والقىروان ، ثم المسجد الاموى بدمشق ، ومسجد المنصور فى بغداد ، ومسجد أحمد بن طولون ، والجامع الازهر وجامع الحاكم الفاطمى وثلاثتها فى القاهرة ، فإذا انتقلنا الى المشرق وجدنا مساجد بشارى وسمرقند ومرو والرى ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع فى المغرب الاسلامى أكثر من غيره ، مسجد الزيتونة فى تونس ، مسجد فاس ، والكتيبة فى مدينة مراكش ، فإذا عبرنا « بحر الزقاق » الى الاندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذى ذاع صيته فى دنيا الاسلام كلها لخصائصه المعمارية ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه أحد مؤرخى الاندلس « انه الجامع المشهور امره ، الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة ، واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهيم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميم اثر تنعيم ، حتى بلغ الغاية فى الانتان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميغا ، وطولا ، وعرضا » (٣٦)

(٣٥) خطط القرئى - ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ص ٢٧٧ .



شكل (٤)

ونريد أن نستوقف نظر القارئ الى هنا أننا لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة انها الوحيدة في عالم الاسلام التي لعبت دورا كبيرا في حياة المجتمعات الإسلامية ، ولكنها نماذج ، ومعالم بارزة على طريق المسيرة الحضارية للنمى من خلالها اهم الوظائف التي قام بها المسجد ومهمة في الحياة العامة ، كما ان بعضا منها تميز عن غيره ، وبصورة واضحة ، في ميدان العلم ، فاتخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراسات وتعدد العلوم التي كانت تضمها حلقات الدرس التي تعقد بين جدرانها ، فاستبدلت ، في بعض الاحيان - كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » للدلالة على شهرتها العلمية ، ورسوم اقدمها في هذا الميدان ، فأصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الارض ومفاريها ، كما هو الحال ، وعلى سبيل المثال ايضا ، في جامعة الازهر ، وجامعة القرويين في فاس ، وجامعة الكتبية ، وجامعة قرطبة ، وجامعة الزيتونة ، التي نعتها أحد المؤرخين كذلك بالجامع الأعظم لكثرة وتنوع الدروس التي كانت تلقى في حلقاتها، واستمر يحظى بهذه الشهرة العريضة حتى أيام العثمانيين في القرن الثاني عشر الهجري ، فتحدثنا النصوص ان عددها في مختلف العلوم وصل الى أكثر من مائتي درس في اليوم الواحد ، مما جعل أحد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكم العثماني يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الازهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلاف مجالس العلم فيه (٣٧) .

والذي لا خلاف عليه هو ان حواضر العالم الاسلامي ، المترامية الاطراف كانت تزدد بتلك المساجد الجامعة التي لم تخل مدينة من واحد منها على الاقل ، كان يشغل موضع القلب فيها ، فكان الى جانب مهمته الدينية ، له دور كبير وفعال في مجالات الحياة وميادينها المختلفة: العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والعسكرية وغيرها ، مما سنفصل الحديث عنه فيما يلي .



دور المسجد الحضاري : -

أولا - في الميدان الديني : -

ان اول واهم دور للمسجد هو دون شك مهمته كبيت للعبادة ، قال تعالى : « في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ، يسبح له فيها بالغدو والآصال » (٣٨) ولعل صلاة الجمعة هي من اهم الفرائض التي حث القرآن الكريم على حضور شعائرها في المسجد ، قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون » (٣٩)

(٣٧) انظر : محمد بن محمد الاندلسي الوزير السراج - الحلل السندسية - الجزء الاول - القسم الاول ص ١٦٦ .

(٣٨) سورة التور / ٣٦

(٣٩) سورة الجمعة / ٩ .

ولا يجهل المسلم أهمية أداء الصلاة بصورة عامة ، وفي كل أوقاتها مع الجماعة في المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها وأجرها عند الله ، فكان النبي (صلم) يوم المصلين في مسجده بالمدينة ، وعندما مرض في أواخر أيامه ، أمراً بأكبر الصديق أن يصلي بالناس ، لذلك أصبحت من أهم مهام الخليفة حتى نعت كذلك « بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك أمر عمر بن الخطاب - بعد أن طعن - صهيب الرومي أن يصلي بالناس حتى تجتمع كلمة « أهل الثوري » على إمام (خليفة) - من بينهم ، كما كان ولاية الإقليم يصلون بالناس في المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء في البلاد المفتوحة . لذلك رأى الإمام أبو حنيفة أن صلاة الجمعة لا تصح إلا بحضورولي الأمر أو من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، أنها لا تختص إلا بالامصار ، ولا يجوز إقامتها في القرى ، واعتبر مصر المدينة التي يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الاحكام (٤٠). كل ذلك يوضح أهمية المسجد الجامع ودوره الديني ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، أن النبي (صلم) أرسل الصحابي الجليل مصعب بن عمير مع الأئني عشر رجلاً من أهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلمهم الاسلام ويقفهم في الدين، وبدعو من لم يسلم الى الدخول في الدين الجديد، فعرف عندهم بالمقرئ والقارئ ، وقد جمعهم في مدينتهم أول جمعة في الاسلام ، بلغ عدد المصلين فيها أربعون رجلاً(٤١) .

وإذا كان نظام الرهبة والاعتكاف في الاديرة لممارسة نوع معين من انماط التفرغ للعبادة بعيداً عن المجتمع قد عرفته المسيحية ورجالها المتدينون بعد اضطهاد الرومان وطمعهم لرجال الدين منذ عهد الامبراطور ديكوس Decius في القرن الثالث الميلادي (٤٢) ، فان الاسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول (صلم) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمي الى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبدوا تقديس الاصنام في المجتمع الملكي القرشي الوثني، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ، فكان النبي (صلم) يخرج الى غار حراء ، في جبل النور على ثلاثة أميال من مكة يجاور كل سنة شهراً ، وهو رمضان ، فإذا انقضى انصرف الى الكعبة فيطوف بها سبعة قبل ان يدخل بيته ، وكانت عبادته - عليه الصلاة والسلام - في هذه الفترة ، بالتأمل والفكر في الكون للوصول الى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، الى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الامين بالرسالة السماوية ، وقد اشار القرآن الكريم الى ذلك في قول الحق تبارك وتعالى : « وتذكرك اوحينا اليك

(٤٠) انظر - الاحكام السلطانية للماوردي - ص ١٠٢ .

(٤١) ابن سيد الناس ، عيون الاثر ، ج ١ ص ١٥٨ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٧٦ - ٧٧ ، الذي ذكر ان امام المسلمين الاول في هذه الجمعة الاولى بالمدينة كان ابو امامة اسعد بن زرارة ، احد تقياء الخوارج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند قدومه الى يثرب .

(٤٢) عن الرهبة ونشأتها وتطورها انظر : بل - مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربي - الترجمة العربية ص ١٦٢ - ١٦٨ ، ج كولتون - عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة - الترجمة العربية ص ١٧٧ - ١٦٦ .

روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدي الى صراط مستقيم » . (٤٣)

بعد ظهور الاسلام وغلبته وانتشاره ، أصبح المسجد وحده المكان المفضل للعبادة والتعبد.
فكان الرسول (صلعم) يعتكف فيه للصلاة والنسك وقراءة القرآن خاصة خلال العشرة أيام الاخيرة من شهر الصوم المبارك ، ويروى عنه في ذلك ، انه كان عليه الصلاة والسلام - اذا اعتكف طرح له فراشه ، او سريره الذي كان مصنوعا من جريد النخل وسعفه ، الى اسطوانة التوبة مما يلي القبلة . (٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم (صلعم) فاهتموا بالعبادة والصلاة والنسك واقامة مختلف الشعائر الدينية للتقرب الى الله - عز وجل - في المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة في شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باسم « المجاورين » وربما جاءت فكرة اعتكافهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهر التقرب الى الخالق - سبحانه وتعالى - من اهل الصفة ، ويقال انهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكن لهم دار ولا مأوى بالمدينة ، فانزلهم الرسول (صلعم) في مسجده وسماهم اصحاب الصفة ، فكانوا يبيتون في الجزء المستوف بمؤخرة المسجد الذي اعد كذلك للنزول للفقراء ممن لا مأوى لهم ولا اهل ، وكان « اهل الصفة » يكترون ويقولون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم او يفارق الحياة او يسافر بعيدا عن المدينة ، وكان النبي (صلعم) يجالسهم ويأنس بهم ويحض اصحابه والمسلمين جميعا على مساعدتهم واطعامهم كما كان عليه الصلاة والسلام - اذا اتته صدقة من طعام بعث بها اليهم ولم يتناول منها شيئا ، واذا اتته هدية اصاب منها ثم ارسل اليهم واشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من اموال الزكاة ، ويذكر في هذا الشأن ان الصحابي المعروف « ابا هريرة » احد رواة الحديث الموثق بهم ، كان من اشهر اهل الصفة (٤٥)

وقد كثر اولئك المجاورون من بين المسلمين في العصور الاسلامية المختلفة ، واتخذوا من المساجد ، والجامعة منها بصفة خاصة ، مكانا لنشاطهم الديني ، وما تجدر الاشارة اليه في هذا المقام ، ان الرحالة المغربي ابن بطوطة قد شاهدهم في المسجد الاموي بدمشق عندما زار بلاد الشام في القرن الثامن الهجري ، ووصفهم بانهم جماعة كبيرة لا يغادرون المسجد ، ولا يفترون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان اهل دمشق يعينونهم على الحياة ويمدوهم بكل ما يحتاجون اليه من طعام وكسوة وغيرها من وسائل المعيشة الضرورية دون ان يسألوهم شيئا (٤٦) .

(٤٣) سورة الشورى/٥٢ ، انظر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

(٤٤) انظر : السهمري - وفاء الوفا - ج ٢ ص ٢٤٧ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

(٤٥) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٥٣ - ٤٥٥ .

(٤٦) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ٥٤ - ٥٥ .

كذلك ذكرهم القريري عندما شاهدتهم ورأى نشاطهم في الجامع الأزهر ، ولم يتحدث عنهم المؤرخ المصري كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم أيضا ، وقد وصفهم بأنهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا في أرجاء هذا الجامع العريق جوا (روحانيا - علميا) متميزا قد لا يجده الإنسان في غير الأزهر من المساجد ، فقال : « لم يزل في هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه ، وبلغت عدتهم في هذه الأيام ، سبعمائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزبالة - (ربما قصد أهل مدينة قزلباغ أو السودانيين) - ومن أهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقيه والاستئصال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده في غيره ، وصار أرباب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس إغاثة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمل إليهم أنواع الأطعمة والخبز والحلوات لاسيما في المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام الى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات التعددة الجنسية من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمي المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ، وأغلب الظن أنهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب ، الذين قدموا من البلاد الإسلامية المختلفة ، وكان أصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتشرون الى أي من بلاد الاسلام يكونون فريقا متميزا ، يتخذ من أحد أروقة الأزهر محطة له تعرف بهم وتنسب إليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والأمراء والحكام وكبار رجال الدولة - كما مر بنا - وقف الجبوس على المساجد التي ينتشرونها أو يقومون بأصلاحها لاستمرار أداء رسالتها السامية ، لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للاتفاق على صيانة مراقفها ، واستمرار عمليات الإصلاح والترميم التي تحتاجها مبانيها ، بالإضافة الى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالإمام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمستغنين بخدمتها والسهرة عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه العونيات في الأزهر الشريف ليستظل بها أيضا طلاب العلم عامة ، وأمثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انقطعت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر في هذا الشأن أن الخليفة العزيز أبو منصور نزار ، ابن العز لدين الله فاتح مصر ، الذي كان له شنف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمستغنين به ، وصاحب إحدى أكبر المكتبات الخاصة في قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا أول من وقف الجامع الأزهر على العلم في سنة ٣٧٨هـ ، بعشورة من وزيره يعقوب بن كلس ، فأصبح نبراسا للجامعات الإسلامية ، ثم تعهد الخلفاء الفاطميون من بعده بالرعاية والاهتمام لجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحث اليه راغبو المعرفة من كل صوب وحذب ليجدوا في رحابه كل ما يهمهم

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجانب على الرحلة الى « جامعة الازهر » كان يقدم اليه المالك والمسكن - كما رأينا - وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة واسباب الراحة من غير اجر (٤٨) . وقد عرفت هذه المساعدة واشتهرت باسم « الجراية » لانها تجرى على مستحقيها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة ، وكانت هذه « الجراية » تزداد وتتضاعف في المواسم والمناسبات والاعباد الدينية المختلفة .

لهذه الكائنة الخاصة والمنزلة الرفيعة التي تمتع بها المسجد في نفوس المسلمين باعتباره

« بيت الله » وافضل اماكن العبادة الذي تزدهر فيه وتنشط تلك الاجواء الروحانية - العلمية ، التي تساعد على التقرب الى الخالق - سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتعميق الايمان في القلوب بقرأة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفضائله ، والتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلم) وسنته ، واقامة النوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسئولين وغيرهم باقامة المساجد وتعميرها وتزيينها ومدنها باعداد كبيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة في شهر رمضان المعظم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان لخليفة الوليد بن عبد الملك - كما مر بنا - اول من حمل الطعام الى المساجد في رمضان ، كذلك اهتم المسؤولون باضائها ، فاستعملوا الزيت والفتيل في القناديل وعلقوها بالسلاسل النحاسية ، ومما يروى في هذا الشأن ان اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم في البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيها القناديل طيلة ايام السنة دون انقطاع ، كما كان يفعل اهل مكة في البيت العتيق (٤٩) ، كذلك يحدثنا المقرئ أن احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذي بناه في « القطائع » ثاني عواصم مصر الإسلامية ، وذكر انه علق به السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل المحكمة . كما فرشه بالحصر العبدانية والسامانية المشهورة (٥٠) . ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التي كانت تصنع من الحاس والفضة ايضا وعرفت باسم (التنانير) - شكل - (٤) - مفردها - تنور - وهي كلمة اعجمية الاصل ، عربت ، تعنى « الكانون » الذي يخبز فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شروق الشمس وتبديدها لظلمة الليل في الصباح (٥١) . ويحدثنا السيوطي أن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الازهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ، وسبعة وعشرين قنديلا من نفس المعدن الثمين ، كما انزل من قصره ، في سنة ٤٠٣ هـ ، الى مسجد عمرو بالقسطاط - بالف

(٤٨) انظر : د. حسن ابراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية - ص ٢٧

(٤٩) المقدسي - احمد التقياسيم - ص ١٨٢ .

(٥٠) خطط القرينزي - ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٥١) انظر : لسان العرب لابن منظور - كلمة « تنور » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماء الذهب ، ليتمكن الناس ويسهل عليهم قراءة أي الذكر الحكيم « بالسجد العتيق » كما بعث مع هذه المصاحف بتتور كبير من الفضة وزن مائة ألف درهم ، ونظرا لضخامة حجبه ، اضطر العمال الى خلق عتبات المدخل حتى أمكنهم ادخاله الى المسجد للليقة في موضعه ، وكانت مثل هذه الثريات الضخمة لا تضاهى في كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها على ليالي الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه من الزيت والفتيل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه في ذلك كله من كثرة النفقات (٥٢)

كذلك اشار **المقريزي** الى اهتمام الفاطميين باعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم المعظم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة في أيامهم ، فاحضروها لاحكام العناية بها لاشراف القضاة المباشرين الذين كان يتوجب عليهم الطواف عليها والمروء بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة ايام كاملة ، لمعاينة عمارتها ، والتعرف على مدى صلاحية الحصر المفروشة بها . لاصلاح ما تشعت منها أو استبدلها بأخرى جديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة في اضاءتها لزيادة اعدادها واعدادها بما تحتاجه من أدوات التشغيل ، ومما يروى في هذا الشأن أن الخليفة الحاكم بأمر الله امر بعمل جرد عام للمساجد (التي لا غلة لها ، ولا أحد يقوم بها ، وما له منها غلة) أي المساجد التي ليس لها اوقاف للصرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتي توقفت عن أداء رسالتها ، وتلك التي اوقفت عليها الجبوس ، ليعلم كيفية انفاقها وما اذا كانت اموال ريعها كافية لسد كل نفقاتها أم لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة أن هناك ثمانمائة وثلاثين مسجداً - ولا بد أن هذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجامعة على السواء - تحتاج من النفقة عليها في كل شهر الى تسعة آلاف وتسعمائة وستين درهما ، بمعدل اثني عشر درهما لكل مسجد شهريا - كما ذكر المقريزي - فأوقف عليها جميعا الجبوس لكي يصرف من ريعها على فقهاءها وقراءتها ومؤذنيها ، وكذلك لاجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكم بأمر الله على مساعدة هؤلاء المحتاجين أن شملت هذه المعونات كذلك ثمن الاكفان لهم . (٥٣)

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عن الفضل بن يحيى البرمكي ، ونعمته بأن كان من أكرم رجال الدنيا ، واجود أهل عصره ، وأفضل أخوته في عمله وفعله ، خلال ولايته على خراسان في زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد ، وفسر المؤرخ المعروف ذلك ، بأنه كان أول من امر بزيادة القناديل لضاءة المساجد في البلاد الخاضعة لامارته ، في شهر رمضان ، بالإضافة الى ما قام به من أعمال الإصلاح والتعمير في مسجد بخارى الجامع بعد أن أصابه البلى

(٥٢) انظر : السيوطي - حسن المحاضرة - ج ٢ ص ١٧٩ - ١٨٢ .

(٥٣) الخط المقريزي - ج ٢ ص ٢٩٥ .

والتصدع ، وانفق الفضل البرمكي على ذلك العمل الخير مالا وثيرا ، وأصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شملوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والإصلاح . (٥٤)

من ناحية أخرى ، فقد أشار (ابن طيفور) الى أن الخليفة المأمون أمر كاتبه أحمد بن يوسف بن القاسم أن يكتب الى جميع عمال الدولة للاكثار من استعمال القناديل في المساجد قس شهر رمضان ، وتعريفهم الفضل من ذلك؛ فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان في ذلك انسا للسابلة ، واضاءة للمتجهدين ، ونفيا لمظان الريب ، وتنزيها لبيوت الله من وحشة الظلمة » (٥٥)

أما ابن صاحب الصلاة ، المؤرخ المغربي لمصر الوحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، واسلوبه المنمق الجميل ، صسورة معبرة « للتنور » وأضوائه المتلألئة وأثرها الكبير في النفوس ، عندما قدم الى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بليلة القدر فقال : « وللذباب تألف كنضضة الحيات » او اشارة السبابات في التحيات ، قد ارتعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، ونيطت بسلاسل كالجدوع القائمة ، او كالشعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفركاللقاح الصفر ، بولغ في صقلها وجلائها حتى بهرت بحسنها ولالائها كأنها جلجت باللبه ، وأشربت ماء الذهب ، ان سمتها طولا رأيت منها سبائك عسجد ، أو قلائد زبرجد ، وان اتبعتها عرضا رأيت افلاكها ولكنها غير دائرة ، وتجرما ولكنها ليست بسائرة ، تملق تعلق القروط من الزفرى ، وتيسط شعاعها بنشط الاديم حين يغرى » ، كما وصف كذلك المصابيح التي تحمل بداخلها الشموع التي رفعت على مثذنة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المناررفع البنود ، ومرضت عليها عرض الجنود ، ليحتلجى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى في هداية ضيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها بمبيض بمحمر ، وعورض مخضر بمصفر ، تضحك ببكائها ، وتبكي بضحكها ، وتهلك بحياتها ، ويحيى بهلكها » (٥٦) هكذا اهتم المسلمون منذ الازمنة الاولى في بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة في المواسم والاعياد الدينية كالعيدن والولد النبوى الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، وفي غيرها من المناسبات بالإضافة الى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل ابوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فينشأها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف الى غير ذلك من مظاهر العبادة والتقربى الى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهية وكسوة قشبية من

(٥٤) ابو بكر الترشيحي ، تاريخ بخاري ، ص ٧٥ .

(٥٥) ابو الفضل أحمد بن طاهر المعروف بابن طيفور - بغداد في تاريخ الخلافة العباسية - ج ٦ ص ١٢٠ .

(٥٦) القزويني : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس - ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ونقول ان كلمة : الدبال - جمع ذبالة وهي الغتيلة التي تسج للأضائة سراج لسنان العرب لابن منظور ، كلمة : دبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده في هذه الايام من اهتمام المسؤولين في البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن في تجميلها بكل ما هو متاح ، في عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والمواعظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالح ، كما أوضحنا في السطور السابقة ، وفي ذلك ما يغنى عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان أهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال فى الحياة العامة والميدان الدبنى على وجه الخصوص ، الذى يعطينا بالدرجة الاولى فى هذا العام .

ومما يفيد القارئ والباحث ايضا في هذا المقام ، ان تشير الى ان مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة في الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التناير » التى استعملت بصورة خاصة في القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من أدوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم في صنعها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التناير (الثريات) تمثل من الفضة في بعض الاحيان ومن النحاس في معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخيرة بالبناء الملونة كما حمل بعضها أسماء بعض السلاطين في زمن المماليك (شكل - ه) وغدت من بين أهم القطع الفنية ، والنادرة التى لم يخل منها - تقريباً - متحف من المتاحف الكبرى في العالم اجمع ، كنموذج ودليل حى على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .



ثانياً - في ميدان العلم :-

لا شك انه كان للمسجد عامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله او التفاضى عن اثره الواضح في تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالإضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة احكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما على الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول (صلم) واسنادها ورعايتها ، لاستخلاص الاحكام واصول الشرع والفقه ، باعتبارهما - القرآن والسنة - الاساس الاول للتشريع الاسلامى ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرر الزمن وتطور الفكر الاسلامى ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الائمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور في ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم في انتشارها في عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة تالفة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التى تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، كالنحو واللغة والادب وغيرها ، ثم انفرجت الدائرة العلمية اكثر لتحتوى داخلها كذلك بعضاً من العلوم التطبيقية كالطب الذى كان للمسجد دور في تدريسه ، كما سنرى ، وقد افردت لكل هذه العلوم المنوعة حلقات الدرس ومجالس العلم في

المساجد مما كان له ابلغ الاثر في ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه واصوله، وقراءات القرآن وتفسيره، والحديث وجمعه، وروايته، وبالتالي في تنشيط الحركة انعلمية وتطورها بصورة عامة، مما ادى الى ازدهار العديد من العلوم التي عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد في تطويرها وازضافة الجديد اليها كما تشهد كتب التراث، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكري والعلمي مع تراث الامم السابقة كذلك، تحت ايدى وبصر اوروبا مما مكن لنهضتها الحديثة، فسهل دور علماء الغرب ومهد امامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التي بلغت العلوم والمعارف في عصرنا الحديث.

ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد في الحياة العلمية، علينا ان نقرر ان الاسلام كان له اثر كبير في فكر العرب، بل المسلمين جميعا وعلومهم وتطورها، ولما كان المسجد يدين بالفضل في وجوده الى الدين الجديد، لذلك نرى انه من الاوفق ان نقف قليلا امام نافذة التاريخ نطل منها على سكان شبه الجزيرة العربية، ونتتبع احوال العرب في الميدان العلمى قبل الاسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التي جاء بها هذا الدين في ذلك الميدان، وبالتالي نتفهم دور المسجد العلمى على حقيقته.

تحدثنا النصوص التاريخية التي بين ايدينا ان عددا محدودا من العرب - فى الجاهلية - كانت لهم دارية وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والانساب والطب والكهانة والعرفاء والعيافة والزجر والموسيقى والفناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية.

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التي نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجيء الاسلام، وجدنا اسماء قليلة ومعدودة فيهم لمع اصحابها في غيره من الفنون والعلوم التي اشرنا اليها، مثل كعب بن لؤى الذى اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من السع خطباء العرب القدامى، وكان يحض قومه من كنانة وبطونها على البر، فلما مات اكبروا موته وارخوا به (٥٧) على عادة العرب في الجاهلية حيث كانوا يتخذون من الاحداث الهامة تقويما يؤرخون بها عام الفيل وعام الفجار وبنيان الكعبة وغيرها، والنضر بن الحارث بن كلدة الذى ينتهى نسبه الى عبد الدار بن قصي: رجل النضر الى الحيرة وتعلم من اهلها الضرب على العود والفناء عليه، فلما عاد الى قومه في مكة نشر بينهم هذه الفنون، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من اشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبد الله بن جهمان، احد فراء قريش وسادة بني تيم، اهداهما بعد ذلك الى امية بن ابي الصلت الذى اشتهر بدوره بالزهد، فروى انه قرأ الكتب ولبس المسوح تعبدًا، وحكى في شعره قصص الانبياء، فذكر ابراهيم واسماعيل والحيفية، واتى بأشياء لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر، والشك في ديانة قومه،

(٥٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١ ص ٥١.

(٥٨) رسائل الجاحظ، ج ٢ ص ١٥٨، انظر كذلك الاقاني للاصفهاني ج ٨ ص ٣٢٧.

فالتمس الدين وطمع في النبوة وكان يخبر بأن نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوى للإسلام على رسولنا الأعظم (صلى الله عليه وسلم) حسده ابن أبي الصلت وقال عبارته المشهورة : انما كنت أريد أن أكونه لذلك اشتد غضبه وحقدته على المسلمين بعد انتصارهم في بدر ، فكان ممن رأى قتلى قريش ، كما كان من أشد الحرضين له على النار من المسلمين (٥٩)

وكانت **الحكمة والنباهة** من المعارف التي ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من أولهم الأفعى بن الأفعى الجرهمي الذي حكم بين مضر وربيعة وإباد وأنمار ، أبناء نزار الأربعة بعد اختلافهم على ميراث أبيهم (٦٠) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ، عرف بالشداخ لما شذخ من الدماء ووضغ حدا لاراقتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاة ضد خزاعة وبنى بكر حلفائها بعد أن نجح قضى بن كلاب زعيم قريش في هزيمة أعدائه والاستيلاء على مكة ، قضى الشداخ بينهم بأن قضيا أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة ، وأن كل دم أصابه قضى من خزاعة وبنى بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما أصاب خزاعة وبنى بكر من قريش وكنانة وقضاة تؤدي فيه بالدية (٦١) كذلك كان وكيع بن زهر ، من إبياد ، من أشهر حكماء العرب في الجاهلية ، ويقال أنه صاحب الصرح بحزورة مكة ، وقد بالغ العرب في تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته المأثورة : مرضعة ، وفاطمة ووداعة ، وقاصمة ، والقطعة ، والفجعة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمه المعروفة : زعم ربكم ليجزين بالخير ثوبا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من إباد ونصحهم قائلا : اسمعوا وصيتي : الكلام كلمتان ، والأمر بعد البيان ، من رشد فاتبوه ، ومن غوى فارفضوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال أنه كان أول من ذكر تلك العبارة الأخيرة ، فذهبت مثلا . (٦٢)

أما قس بن ساعدة بن جذامة ، الذي ينسب هو الآخر إلى إباد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمته العرب وسمت منزلته بينهم ، فقال عنه الأعشى ، أبو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذي أدرك الإسلام في آخر حياته :

وأحلم من تس وأمضى كما مضى ندى الغيل من حقان أصبح جادرا

(٥٩) انظر : الأغاني للأصفهاني ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢٢ ، مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ ، ابن قتيبة - الشعر والشعراء ، ج ١ ص ٤٥٩ - ٤٦٠ .

(٦٠) انظر تاريخ اليعقوبي ، ج ١ ص ٢٢٢ ، ص ٢٥٨ ، انظر كذلك : كتاب المحير لعمد بن حبيب ص ١٢٢ ، ويسمي : الأفعى بن الحصين .

(٦١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ١٢٠ - ١٢٢ ، انظر كذلك : أخبار مكة للأزرقي ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب الحبر ، ص ١٢٣ - ١٢٤ ، أن الشداخ (ياوا) بين الدماء أي جعلها سواد ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

(٦٢) الحبر لابن حبيب - ص ١٢٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة أنه كان يقد على قيصر الروم في بلاد الشام فيكرمهم ، فسأله يوما : ما أفضل العلم ؟ فأجابته قس :وقوف الرجل عند علمه ، فقال : فما أفضل المراء ؟ قال : استيفاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما أفضل الماء ؟ قال : ما قضى به الحقوق (٦٣) .

ويروى كذلك أن النبي « صلعم » سمع عن حكمة قس وأقواله الماثورة ، فلما قدم عليه - صلى الله عليه وسلم - وفد بكر بن وائل لإعلان إسلامهم وولائهم للدولة الإسلامية ، سألهم الرسول (صلعم) عنه فأخبروه وفاته ، فيروى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال : « كاني أنظر اليه في سوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول : إيهل الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا ، من عاشى مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها عن سائر العرب ، هي أعجاب الرسول الكريم (صلعم) بحسن كلامه ، ومن ثم استحق قس بن ساعدة أن يعرف بخطيب العرب قاطبة (٦٤) ، كما ينسب الى قومه قصة « السقيفة » في بيعة أول الخلفاء الراشدين أبى بكر الصديق - ومما تجدر الإشارة اليه في هذا المقام ان العماد الاصفهاني ، كاتب صلاح الدين الايوبي ، عندما وضع كتابه « الفتح القسبي في الفتح القدسي » الذي أرخ فيه للسلطان الايوبي بداية من سنة ٥٨٣ هـ تيمنا باسترداده للمدينة المقدسة من أيدي الفرنج ، جعل عنوانه في أول الامر « الفتح القدسي » ، فلما عرضه على وزير السلطان ، أبو على عبد الرحمن بن على اللخمي البيسانى المعروف بالقاضى الفاضل ، أشار على العماد بأن يجعل اسم الكتاب « الفتح القسبي في الفتح القدسي » تشبها بما اشتهر به قس بن ساعدة ، من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا لولفه : قد فتح الله عليك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصاغت صيغة بيانك فيه ما يعجز ذوو القدرة في البيان عن صياغته . فاستجاب له العماد الاصفهاني (٦٥) ، وفي ذلك أبلغ دليل على ما بلغت شهرة قس بن ساعدة ومكانته في عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الإسلامى ، وبعد وفاته بعشرات القرون .

ومن المعارف التى تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء أثر ومعرفة الدروب في البوادي والصحارى وكان من اشهر من انتهت اليهم الدلالة عبد المعبن أريقط المدوى حليف العاص بن وائل السهمي دليل النبي (صلعم) وصاحبه أبى بكر الصديق في الهجرة من مكة الى يثرب (٦٦) ، اما رافع بن عميرة الطائي ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من اليمامة للمشاركة في فتح الشام بناء على أوامر الخليفة أبى بكر ، ونظرا لطول المسافة ، وشحة المياه في الصحراء الواسعة التى

(٦٣) انظر : أبو بكر الطرطوشي - سراج الملوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٢٨ .

(٦٤) البيان والتبيين لنجاحف ، ج ١ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٦٩ - ٧٠ ، العقد الفرید لابن عبد ربه ج ٢ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القسبي في الفتح القدسي للمصمدا الاصفهاني - تحقيق محمد محمود صبيح ص ٥٧ - ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب - الحرير ص ١٩٠ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٣٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن ارقط .

كان على الجند أن يقطعوها خلال رحلتهم ، فقد نتج رافع فى استغلال طبيعة الأبل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، ظاهما وكعما ، فكلما احتاج الرجال الى الماء ذبح واحدة منها وسقاها وخيلهم ماء كروشها ، واكلا لحومها ، وقدم حاحد الشعراء قائلا :

لله در رافع مـاذا رأى فوز من قرائر الى سوى
خمسا اذا ماساره الجيس بكى ماسارها قبلك انس يرى (٦٧)

كذلك وصف الاصيد بن صليح بن أبى عمرو بن قيس الطائى بأنه « عالما بالبلاد ودليلا » . (٦٨)

ومن المعارف التى بز فيها عرب الجاهلية غيرهم واستمرت كذلك بعد الاسلام ، معرفتهم بالانسان ، تقليدا لما عرفوه عن انساب بنى اسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتها التوراة فالانتماء الى القبيلة وحمل اسمها يعتبر من أهم الامور واعظمها التى لاغنى عنها للعربى حتى يمكنه الحياة فى ذلك المجتمع القبلى الذى غلب عليه التناحر والتنافس ، فالنسب من أهم الاسباب التى يحافظ بها الفرد على حقوقه ، كما كان له كبير الاثر فى ردع الظالم واخذ حق الضعيف ممن يجور عليه (٦٩) ، لذلك كان « الخلع » من أشد أنواع العقاب الذى تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتها وتقاليدها ، لانه يرتب عليه الا تهيب القبيلة لنجدة « المخلوع » أو الدناغ عنه ، أو الثأر له ، مما يعين « اباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة فى المناسبات العامة كالاسواق ، وهو يماثل فى عصرنا الحاضر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كل حقوق المواطنة والانتماء الى بلده الاصلى ، وكان (غفل بن حنظلة السدوسى من أوائل النسابة المعروفين ، وقد ادرك النبى (صلعم) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن أبى سفيان ، ووفد عليه (٧٠) ، كذلك كان أبو المثنى الوليد بن الكلبي الذى عرف « بالشرق بن القطامى » احداً للنسابة الرواة للاخبار والانساب والدواوين ، الا انه اخذ عليه عدم صدقه فى كل ما يقول (٧١)

ومن أشهر النسابة الذين عاشوا فى الاسلام ، أبو اليقظان عامر بن حفص (ت ١٩٠ هـ) روى عنه المدائنى وذكره ابن النديم قائلا : كان عالما بالاخبار والانساب والمآثر والمثالب ، ثقة فيما يرويه ، ألف مجموعة من الكتب ، من أهمها : كتاب نسب خندف واخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعة من القبائل العربية المشهورة مثل اباد وكنانة

(٦٧) الحبر - لابن حبيب ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٦٨) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

(٦٩) انظر : د. جواد علي - الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام - ج ١ ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ، الاستاذ ناجى معروف - اصالة الحضارة العربية - ص ١١٤ .

(٧٠) الفهرست لابن النديم - ص ١٢٧ .

(٧١) المصدر السابق - ص ١٢٩ .

(٧٢) نفس المصدر - ص ١٤٤ .

وأسد وهذيل وقريش وقيس وريعة وغيرها (٢٠٠) . كذلك أشار صاحب الفهرست إلى هشام بن محمد بن السائب الكلبى « ت ٢٠٦ هـ » ، ووصفه بأنه عالم بالنسب واخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بعد وفاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة فى الاخلاف والآثر والاخبار والانساب والبلدان وأيام العرب وشعرائهم وغيرها (٧٢) .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر كذلك ظهور بعض نساء العرب اللاتى اشتهرن فى الجاهلية بالدهاء واللسن والكلام الفصيح والعجيب ، والأمثال السائرة ، مثل عنز الزرقاء التى عرفت ببرقاء البعامة ، وجمعة بنت حابس الأيادية ، وهند بنت النخس التى يروى أنها سئلت : أي الرجال أحب إليك ؟ فأجابت : القريب الأمد ، الواسع البلد ، الذى يوفد إليه ولا يفد ، وقد ضرب بآبنة الحسن المثل لشهرتها وحكمتها ، فقالت ليلى بنت النضر الشاصرة :

وكنز ابن جدمان دلالة أمة كانت كبت الحسن أو هى أكبر (٧٤)

فإذا انتقلنا إلى الطب ، الذى يتصل بحياة الإنسان وديمومته اتصالاً وثيقاً ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليقة على هذه الأرض ، مهما قل نصيبها أو كثر من التحضر والتقدم قد اهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال أحد الحكماء نوعان : خير ولذة ، لا يتسنى للإنسان الحصول عليها إلا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هذه الدنيا ، والخير المرجو فى الدار الآخرة ، ولا يتوصل الإنسان إليهما إلا بدوام الصحة وقوة البنية ، ولا يتم له ذلك إلا بالصناعة الطبية لأنها حافظة للصحة الموجودة ، ورادة للصحة المفقودة . فإذا كانت صناعة الطب من الشراف بهذا المكان ، وعموم الحاجة إليه داعية فى كل وقت وزمان وجب أن يكون الاعتناء بها أشد والرغبة فى تحصيل قوانينها الشكلية والجزئية أكد واجد (٧٥) . لذلك كان الطب والتطبيب من أوائل المعارف والعلوم التى اهتم بها الإنسان منذ أقدم العصور ، فلا غرو أن يظهر بين العرب قبل الإسلام - من عرف هذه « الصناعة » وقد أشار إلى ذلك العالم الكبير ابن خلدون ، فقال : « وللبادية من أهل العمران طب يبنونه فى غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص ، متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض ، إلا أنه ليس على قانون طبيعى ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)

ويعتبر الحارث الثقفى هذا أشهر أطباء العرب ، دون منازع ، فى الجاهلية وعصر النبوة (توفى حوالى سنة ١٣ هـ) ، أخذ الكثير من معارفه الطبية عن الفرس فى مدرسة جند يسابور الطبية ، حتى عرف بعد عودته إلى وطنه « بطبيب العرب » وقد أدرك الإسلام ، فيروى أنه عندما مرض الصحابى الجليل سعد بن أبى وقاص بمكة : عادته النبى (صلعم) وأشار عليه بعرض نفسه على

(٧٢) نفس المصدر - ص ١٢٦ - ١٢٩

(٧٤) البيان والتبيين للجاحظ - ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٧٥) انظر - ابن أبى أصيبعة - عيون الأنباء - ص ٧ .

(٧٦) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطبب ، فاستجاب سعد للنصيحة ، ونجح الحارث بن كلفة في علاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانة الطبية المرموقة في قومه حتى ذكر انه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليه الناس وسالوه النصيحة ، فقال لهم : «لاتتزوجوا من النساء الا بشابة ، ولا تاكلوا الفاكهة الا في اوان نضجها ، ولا يتعالجن احد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة في كل شهر فانها مذيبة للبلغم ، مهلكة للمرء ، منبئة للحم ، واذا تغذى احدكم فليتنم على اثر غذائه ، واذا تمشى فليخط اربعين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطب عند العرب في الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء - كما اشار ابن خلدون - اثر البيئة ، بالاضافة الى اهمية الخبرة والتجربة ، اكثر من اعتباره علما له قواعده واصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساء من اشهرهن « زينب » طبيبة بنى اود ، التى وصف بانها كانت خبيرة بالجراحات ومداداة العين ومما يروى عنها ، انه اتاها رجل اصاب بمرض في عينيه لتعالجه ، دون أن يعرف شخصيتها ، فلما كحلته امرته ان يضطجع قليلا حتى يدور الدواء في عينيه ، فنفذ رغبتها وتمثل قول الشاعر :

امخترمى ريب المنون ولم ازر طبيب بنى اود على النأى زينا

فتبسمت من قوله وسالته : اتدرى فيمن قبل هذا الشعر ؟ فاجابها بالنفى ، فكتفت له عن شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى مناها الشاعر وانا طبيبة بنى اود . (٧٨)

تلك النماذج العربية التى استعرضناها معاني الصفحات القليلة السابقة كان لها شان وذكر ودراية في بعض مناحي المعرفة في العصر الجاهلى وان كان بعضهم قد ادرك الاسلام ولقى الرسول (صلعم) ، الا انها وغيرها من اصحاب الاسماء الالامعة التى حوتها كتب التاريخ والادب وغيرها من كتب التراث الانهض دليلا على رقى العلم وانتشار التعليم بين العرب قبل الاسلام ، بل يمكن القول - دون أن يتجاوز الحقيقة - ان الامر كان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل - كما يقول الاستاذ احمد امين - هما القالين على الناس ، فسادا وتفشيا حتى لم نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .

فاذا اخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفة الاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين في الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدولة للدين الجديد فظهرت في الاولى ، وتأسست دولته في الثانية ، كذلك كان لاهلها شان قد يفوق غيرها في شبه الجزيرة كلها في الفترة القريبة من مجيء

(٧٧) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك : ابن جليل ، طبقات الحكماء ص ٤٤ .

(٧٨) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف - اصالة الحضارة العربية - ص ١١٦ .

(٧٩) الاستاذ احمد امين - فجر الاسلام - ص ١٢٠ ، انظر كذلك ما ذكره د. جواد علي في الفصل ج ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، عن طبيعة العقلية العربية .

الإسلام ، فكانت قريش المضرة بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التى قدسها القبائل العربية قاطبة من جهة، ولتقلها الاقتصادي ونشاطها التجارى الواسع مع البلدان المجاورة من جهة اخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانة وما تمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الاسلام الا سبعة عشر رجلا فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن ابي طالب ، وعثمان بن عفان ، وابو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وابو سفيان بن حرب ، ولذبه يزيد ومعاوية ، وابو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامري ، وابو سلمة بن عبد الاسد المخزومي ، وابان بن سعيد بن ابي العاص ، واخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن ابي السرح العامري ، وحويطب بن عبد العزى العامري ، وجهم بن الصلت ابن مخزومة ، والعلاء ابن الحضرمي من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا الى يثرب ، رأينا انه لم يزد عدد من كان يكتب من الاوس والخزرج ، اللذين ينحدران في نسبهما من ازد اليمن ، ويحاوهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، عن احد عشر رجلا هم : سعد بن عباد ، والنذر بن عمرو ، وابي بن كعب ، ورافع بن مالك ، واسيد بن حضير ، ومعين بن عدى البلوى ، وبشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، وأوس بن خولى ، وعبد الله بن ابي بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

في مثل هذه القلة القليلة « الكتابة » كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمي والعموم (بالكامل) وكان من أشهر هؤلاء الكلمة : رافع بن مالك وسعد بن عباد ، واسيد بن حضير وعبد الله بن ابي بن سلول ، وأوس بن الخولى، وهم من الذين أدركوا الاسلام ودخلوا فيه ، فحين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكاتب أشهر اهل يثرب اللذان جمعا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . (٨٢)

لكل ماسبق لا نستطيع القول بان العرب في الجاهلية كان لديهم « علم » Science بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن يمكن ان نسميها - كما ذكرنا من قبل - نوعا من المعرفة والخبرة والممارسة تفنقذ الى القواعد والاصول والمنهج العلمى والنتائج الثابتة التى يصل اليها الباحث في أى فرع من فروع المعرفة قبل اعطائه صفة العلم، اذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما نقول على سبيل المثال « علم التاريخ » او « علم الاجتماع » او « علم الطب » دائما تعنى الطريقة المنظمة المحددة التى يتبعها الباحث في هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التى تؤدى الى نتائج ثابتة يمكن ان نسميها « القانون العلمى » الذى يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة في كل زمان ومكان . (٨٣)

(٨٠) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٥٨٠ ، انظر كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٤ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٨١) فتوح البلدان للبلاذري - ص ٥٨٢ .

(٨٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٥٨٢ ، انظر كذلك ، احمد امين - فجر الاسلام ص ١٤١ .

(٨٣) انظر : د. لييب شفير - تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ - ٢٣ .

فلما جاء الاسلام بمبادئه السماوية التي تعالج الجانبين الروحي والمادى في حياة الانسان ،
 دعاه - باعتباره اشرف الخلق واكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى ، لاستغلال عقله الذي
 يميزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل ما في الكون ، لترقى حياته وتتطور ، فدعى القرآن
 الكريم المسلمين الى طلب العلم والمعرفة ، كذلك دعت الاحاديث النبوية الشريفة الى هذا الهدف
 النبيل ، فكان اول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الاعظم (صلعم) « اقرأ باسم ربك
 الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم
 يعلم » كما خص المولى - عز وجل - « القلم » في القرآن الكريم بسورة من سوره ، واقسم به
 باعتباره اداة الكتابة الهامة الذي كتب به اسماء الكائنات والمخلوقات في اللوح المحفوظ (٨٤) .
 فقل تعالى : « ن والقلم وما يسطر » ، كما تحدث الحكماء عن فضائل القلم وأهميته كأداة
 للكتابة ، فقال احدهم : القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الاطول وترجمانه الافضل ،
 بينما ذكر آخر ، ان عقول الرجال تحت اسنان أقلامهم ، أما عبد الحميد بن يحيى ، كاتب آخر
 خلفاء الامويين ، مروان بن محمد ، ومن أشهر كتاب الدولة فقال : القلم شجرة ثمرها الالفاظ ،
 والفكر بحر لؤلؤه الحكمة ، وفيه رى العقول الظميثة .

ومن ناحية اخرى ، **تحدث القرآن الكريم في مواضع عدة عن أهمية العلم واثره في تهذيب**
 النفوس ، ورقة القلوب ، ودمائة الخلق . وقبل هذا كله معرفة « الحق » جل وعلا ، وتعميق
 الايمان في القلوب بالتدبر والتأمل في هذا الكون واسراره ، لذلك اشار القرآن الكريم الى منزلة
 اصحاب العلم وتميزهم فقال تعالى : « وليلعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به
 فتختبئ له قلوبهم » ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات » .

كذلك شرف الله جل شانه المشتغلين بالعلم والقائمين به ، والداعين اليه ، والعاملين على
 نشره ، فكان من فضل الله - عز وجل - على عباده ، تعريف الناس عقيدة التوحيد ، وما
 جاءت به الكتب السماوية من احكام ومبادئ وفضائل ، وكان توصيل هذه المعارف اول
 واعظم مهمات الرسل والانبياء ، وعلى رأسهم خاتمهم ، واشرف خلق الله رسولنا الاكرم
 (صلعم) ، فقال تعالى : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو
 عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » ، وقال عز
 شانه « كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليهم آياتنا ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، ويعلمهم
 ما لم تكونوا تعلمون » .

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف واعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا
 البخاري انه بينما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون
 من حوله قدم عليه ثلاثة نفر ، تقدم اثنان منهم الى حلقة الدرس ، وانصرف الثالث عنها ، فامسا
 احدهما فرأى فرجة فجلس فيها ، واما الآخر فجلس خلفهم ، فلما فرغ رسول الله - صلى
 الله عليه وسلم - قال لمن حوله : الا اخبركم عن النفر الثلاثة ؟ اما احدهم فتاوى الى الله فأواه
 الله ، واما الآخر فاستحيا ، فاستحيا الله منه ، واما الآخر فاعرض ، فأعرض الله عنه .

وفيه من هذا الحديث الشريف أن من جلس إلى حلقة علم كان في كنف الله وأبوابه ، وهو ممن تضع له الملائكة أجنتها أكراما للعلم وحملته، وأما من قصد العلم ومجالسه فاستحيا، فالله عز وجل يقدر له حياته ولا يعذبه ، لأن الحياة المذموم في العلم هو الذي يبعث على ترك التعلم ، وأما من أعرض كلية عن حلقاته فإن الله تعالى يعرض عنه ، ومن أعرض الله عنه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي (صلم) في فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت فأنبتت الكلا والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعمل وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكريم (صلم) على العلم وطلبه بداب واستمرار مهما قطع الإنسان فيه من شوط وبلغ من مرتبه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، وما يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - في ذلك قوله : لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فان ظن أنه قد علم فقد جهل . وقوله أيضا : أن الملائكة لتضع أجنتها لطلاب العلم رضا بما يطلب ، ولماذا جرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله (٨٧) .

أما الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - الذي لا يخفى على أحد مقدار علمه وتفقهه في الدين ، فيتجلى تقديره للعلم والعلماء وصيته لكميل بن زياد النخعي ، عندما قال له : أن القلوب أوعية ، فخبرها أوعاها للخير ، أحفظ عني ما أقول لك : الناس ثلاثة ، فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجا ، وهمج رعاع تباع كل ناعق ، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه إلى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، والعلم يزكو على الإنفاق والمال تنقصه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يبدان الله به ، يكسبه الطاعة في حياته وجميل الإحذوثة بعد وفاته ، مات خزان الأموال وهم أحياء ، والعلماء باقون ما بقي الدهر ، أشخاصهم مقتودة وأمثلهم في القلوب موجودة ها هنا، وأشار بيده إلى صدره (٨٨) .

أما أبو حامد الغزالي - حجة الإسلام - فقد أجلى فضائل التعلم وطلب العلم ، وبين دور العلماء وعلو منزلتهم بقوله : أن الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته ، فهو كالحاخن لأنفس خزائنه ، ثم هو مآذون له في الإنفاق منه على محتاج إليه ، فأى رتبة

(٨٥) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .

(٨٦) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ .

(٨٧) انظر : المقصد الفريد لابن عبد ربه - ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٨٨) أبو بكر الطرطوشي - سراج الملوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٢٣ .

اجل من كون المعبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم الى الله زلفى ، وسياقتهم الى جنة الماوى (٨٩) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من اول المنشآت التى اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة مركز الحركة العلمية في عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك اصبحت تلك المساجد المكان المفضل لمجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبي (صلعم) وصحابته والتابعين وتابعيه .

وهنا يبرز امامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التى بدأت تأخذ مكانها في المساجد الاسلامية الجامعة ، في هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .

والواقع ان معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لانها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما انها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التى اوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، والفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مفيدا اثرى المكتبة العربية مثل انواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، واصول الفقه ، والنحو الذى كان يعرف عند العرب أولا باسم العربية او الكلام او الاعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة احكامه .

تعدنا المصادر المختلفة ، التى تحدثت عن تلك العلوم التى بدأت بها الحياة العلمية عند المسلمين بأكثر من تسمية لها ، فالامام الفزائلى - مثلا - يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بانها كل ما افاد الناس من الانبياء ، سواء من كتبهم أو سننهم ، وقال انها من العلوم التى لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالايضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى اربعة اقسام هي :

اولا : الاصول الاربعة ، كتاب الله عزوجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الامة ، واثار الصحابة .

ثانيا : الفروع ، وهى على ضربين ، احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بأنه علم احوال القلب .

ثالثا : المقدمات ، كعلم اللغة والنحو وكتابة الخط .

رابعا : المتممات ، وهى في علم القرآن ، وتشمل ثلاثة اقسام : -

١ - ما يتعلق باللفظ كالقراءات وضبط مخارج الحروف .

ب - ما يتعلق بالمعنى كالتفسير .

(٨٩) الفزائلى - احياء علوم الدين - طبعة دار الشهاب - ج ١ ص ٢٤ ، انظر كذلك د. محمد ناصر الفكر التبروي العربي الاسلامى - ج ٢ ، من القراءات ، ص ٣٢٦-٣٢٧ .

ج - ما يتعلق بإحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، العام والخاص ، والنص الظاهر ، وتعرف كلها بعلم أصول الفقه الذي يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

اما **ابن خلدون** فقد اطلق عليها اسم « **العلوم الثقلية الوضعية** » وأبان عن السبب في اختيار هذه التسمية ، وقال ان أصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم تهيوها للأفادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم أوضح العلامة الكبير أنواع هذه العلوم الثقلية ، وقال انها كثيرة ، اولها علم التفسير الذي يختص بالنظر في الكتاب لبيان الفاظه ، ثم السنة لمعرفة احكام الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص او بالإجماع او بالالحاق ، ثم علم القراءات الذي يتناول اختلاف روايات القراء في قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التي تبحث في اسناد السنة الى صاحبها والكلام في الرواة ، ومعرفة احوالهم ، وعاداتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم اصول الفقه ووضعه بالوجه القانوني الذي يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية من اصولها للاستفادة منها ، واخيرا ياتي علم الفقه الذي وصفه ابن خلدون بانه ثمرة معرفة احكام الله - عز وجل - في أفعال المكلفين . ونلاحظ هنا انه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه في سياق حديثه بعد علم الاصول ، ثم تحدث عن الايمان ، وقال ان موضعه القلب ، وأشار الى العقائد الايمانية ، وذكر انها النظر فيما يجب ان يعتقد المسلم في الذات والصفات وامور الحشر والنعم والعذاب ، والقدر ، وخلص الى ان الحجاج عن هذه الامور بالادلة العقلية تمثل علم الكلام . كما أوضح العالم الفيلسوف ان النظر في القرآن والحديث لا يمكن ان تأخذ شكلها الصحيح وصورتها المفيدة الا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال انها اصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الادب وغيرها من العلوم التي افرد للكلام عن كل منها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ ان هذه العلوم الثقلية الوضعية التي حددها ابن خلدون لا تختلف في جوهرها عن العلوم الشرعية بأقسامها الاربعة التي ذكرها الامام الغزالي ، وهي نفسها التي عرفت عند غيرهما من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعني الا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التي تبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الاسلام بشقيه العقائدي والتشريعي وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة في اطارها الحقيقي ، واستيعاب كل ما جاء في القرآن والسنة بنفس اللغة التي نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذي كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبي الاسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، أصبح من الضروري ان يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربي ، ثم ينتقل الدارس الى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والادب

(٩٠) احياء علوم الدين للغزالي - ج ١ ص ٢٨ - ٢٠

(٩١) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٥٨ .

وما اليها ، حتى لا يخطئ القارىء لكتاب الله ، ولا يلحن فيه ، لأن الوقوع في مثل هذه المحقولات لا يؤدى الى ضياع معنى النص القرآنى والحديث النبوى وعدم القدرة على فهمه فحسب ، بل والى قلب هذا المعنى في بعض الاحيان .

ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة الى النظرة الفلسفية الى العلوم وأقسامها وقد اخترنا ما أورده عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذين ظهروا في البصرة في القرن الرابع الهجرى ، زمن الأمراء البرهيةيين ، في العصر العباسي الثاني ، ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لأنها ليست موضع اهتمامنا ، ولكننا سنشير الى رؤيتهم الفلسفية لأقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسام رئيسية هي :

١ - علوم الأدب : التى وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ - العلوم الشرعية : التى وضعت لطلب الآخرة كالتنزيل والتأويل والسنة والفتنه والتصوف والتذكار وغيرها .

٣ - العلوم الفلسفية : وقد قسموها الى أربعة اقسام :

أ - الالهيات ، التى تبحث في الخالق والملائكة وما اليها .

ب - الرياضيات ، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ج - المنطقيات ، كالشعر والخطابة والمنطق والجدل وغيرها .

د - الطبيعيات ، التى تبحث في الكون والاسان والنبات والحوان وما اليها .

هكذا ، كما ترى ، أطلق اخوان الصفا على تلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعل الامام الغزالي في كتابه الاحياء ، بينما سموها العلوم الأخرى المساعدة التى لفقها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والفزالي « بالمقدمات » ، أسموها « علوم الآداب » .

وبهمنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، في هذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة المأمم وحسن خلقه ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافي الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لرأى من المذاهب . كذلك اشاروا الى أهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهداية والتقرب الى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا اخى ايذك الله وايانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم عن اشياء كثيرة يتركونها ، ولا أفضل ولا أجل ولا أشرف ولا أنفع لعبد ، ولا أقرب له الى ربه بعد الاقتراب به ، والتصديق لانبياؤه ورسله فيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما أوردوا في شرف العلم حديثاً مطولاً منسوباً الى النبي (صلم) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان في تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لمن لا يعلمونه صدقه ، وبذله لأهله قربه ، لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والوحشة ، والصاحب في الغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والمقرب عند الغريب ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تقتفى آثارهم ، يبلغ به العبد منازل الأحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبه يعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الأرحام (٩٣) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراء الفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم وأقسامها ، نجد أن أصحابها قد اتفقوا على أن العلوم الدينية، التي أطلقوا عليها « شرعية » تارة و « ثقافية » تارة أخرى ، هي تلك المباحث التي شملت القرآن والسنة ، وهي نفسها التي بدأت بها الحركة العلمية الإسلامية - دون شك - على يدى الرسول (صلم) ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يجلس في دار أبى عبد الله الأرقم بن أبى الأرقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين أصول دينهم وفضائله، فلما تكاملوا أربعين رجلا - بعد من هاجر إلى أرض الحبشة - خرجوا ، وكان آخرهم اسلاما ، في السنة السادسة ، عمر بن الخطاب ، الذى وصف بأنه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المسلمون به ويحزمة بن عبد المطلب ، حتى عازوا قريشا ، ومما يروى في ذلك من عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدر على أن نصلى عند الكعبة حتى أسلم عمر بن الخطاب ، فلما أسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة وصلينا معه (٩٣) .

كان من الطبيعي أن تزداد الحركة العلمية نشاطا وتوسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تسير تطور الجماعة الإسلامية في موطنها الجديد بعد أن أسس الرسول (صلم) الدولة في المدينة المنورة ، ومن ثم بدأت السور القرآنية المدنية تتضمن الأحكام والقوانين مع ازدياد القضايا وتنوع المشاكل التي أخذت تواجه المجتمع الإسلامي الأول ، فكان النبى (صلم) يتخذ من مسجده المكان المفضل لمجلس علمه حيث يلتقى فيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من أمور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الأمين من القرآن ، ويقسره ويحفظه لهم ، ويذكر الأستاذ أحمد أمين في هذا الصدد أن حفظ القرآن كان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون السورة أو جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فإذا حذقوا ذلك انتقلوا إلى غيرها ، ومما يروى عن أبى عبد الرحمن السلمى في ذلك قوله : حدثنا الذين يقرأون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى (صلم) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال أن عبد الله بن عمر بن الخطاب أقام على حفظ سورة البقرة ثمانى سنوات ، لا ينتقل من آية إلى أخرى حتى يحفظها ويلم بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

(٩٢) عن كل ما أوردهنا من أخوان الصفا وفكرهم ، انظر، محمد ناصر - الفكر التربوي ج ٢ من القراءات ، ص ١٧٩ - ٢١١ .

(٩٣) انظر : الإصابة لابن حجر - ج ١ ص ٢٨ ، سيرت ابن هشام ج ١ ص ٣٦٦ ، عيون الأثر لابن سيد الناس - ج ١ ص ١٢١ - ١٢٥ .

(٩٤) أحمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٩٧ ، النظر كذلك ، د. فتحي الدجني - أبو الأسود النوفلي ونشأة النحو العربي - ص ٢٤ .

من ناحية اخرى، تحدثنا المصادر التاريخية ان الرسول (صلعم) بعد ان تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن اسيد ، وكانت لقريش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير في عالم التجارة ، فاراد النبي الكريم (صلعم) ان يعرف واليه على مكة ويعلمه اصول المعاملات التجارية التى تتفق مع احكام الشرع وتعاليم الاسلام فقال له : ائدرى على من استعملتك ؟ فاجاب عتاب : الله ورسوله اعلم ، فقال النبي (صلعم) :

استعملتك على اهل الله ، بلغ عنى اربعا : يصلح شرطان في بيع ، ولا بيع وسلف ، ولا بيع مالم يضمن ، ولا تاكل ربح ماليس عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن اسيد قريشا في المسجد الحرام وخطبها قائلا : ايها الناس اجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - درهما كل يوم ، فليست بى حاجة الى احد (٩٥) . فكان هذا الدرهم - فيما نعلم - اول اجر يحصل عليه احد الولاة في تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله (صلعم) مع اول عماله على مكة ، معاذ بن جبل واباموسى الاشعري يعلمان الناس القرآن ويفقهانهم في الدين ، وكان اولهما من اعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن اقربهم للقرآن .

ومما تجدر الاشارة اليه في هذا المقام ، ان العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وحدهم دون النساء ، فقد افراد الرسول (صلعم) لهن يوما خاصا يعظمن ويعلمهن ، ومما يروى في ذلك من ابي سعيد الخدرى ان النساء اتين النبي (صلعم) وقتلن له : غلبنا عليك الرجال ، فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وامرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها الا وكان لها حجاب من النار ، فقالت امرأة ، واثنين ؟ فقال : واثنين (٩٦)

وليس ادل على نجاح المرأة المسلمة في هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما تزال في مهدها وباديتها من قصة ام سلمة اسماء بنت زيد بن السكن الانصارية ، التى تنسب الى بنى عبد الاشهل الاوسيين ، وكان يقال لها خطيبة النساء لعلمها وعقلها ودينها ، فقد ارادت ان تساوى فضل المرأة المتدينة القابعة في بيتها تؤدى مهمتها الاولى في السهر على خدمة امرتها وتربية ابنائها وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال عليهن بخروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، فأتت النبي (صلعم) وقالت : ائنى رسول من ورائى من جماعة نساء المسلمين ، كلن يقنن بقولى وعلمى مثل راينى . ان الله تعالى يثكك الى الرجال والنساء ، فامنا بك واتبعناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات ، قواعد بيوت ، وموضع شهوات الرجال ، وحاملات اولادهم ، وان الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، واذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم اموالهم وورينا اولادهم ، افنشركم فى الاجر يارسول الله ؟ فالتفت النبى (صلعم) بوجهه الى اصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امسرة

(٩٥) المازي للواقدي - ج ٣ ص ٩٥٩ ، انظر كذلك : سيرة ابن هشام ج ٤ ص ١٢٢ .

(٩٦) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني ج ٢ ص ٩٩ .

أحسن سؤالاً عن دينها من هذه ؟ فقالوا : بلى من وراءك من النساء أن حسن تبعل احدكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته يعدل كل ما ذكرت للرجال ، فانصرفت أم سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبي (صلعم) لها ولغيرها من النساء من حسن الاجر وعظيم الثواب . (٩٧) .

كذلك أشارت النصوص التاريخية والقرآنية الى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها أوس بن الصامت أخى عبادة الصحابي المعروف ، عندما ظهر عليها ، كما كان شائعاً بين العرب في الجاهلية ، حيث كان الزوج اذا غضب على زوجته وأراد الكيد لها قل : أنت على كظهر أمي . فبتين منه لانه شبهها بمن تحرم عليه ، فلما أرادها أوس بعد ذلك رفضت الاستجابة لرغبته وأقسمت له قائلة : والذي نفسي بيده لا تخلص الى وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا ، وأسرت الى الرسول الكريم (صلعم) آملة أن تجد عنده الحل الأمثل لمشكلتها وأمثالها من الزوجات اللاتي ظلن يعانين من أزواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدها المجحفة بهن والتي لا تتناسب مع الاسلام وأحكامه وتعاليمه الجديدة ، ورات هذه المرأة الصالحة في شخص نبي العرب ورسول الاسلام العظيم (صلعم) المربي والمعلم الوحيد القادر على إيجاد التشريع الذي يمكن بواسطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، أبغض الحلال عند الله ، وبين الظهار الذي لو استمر العمل به في ظل الدين الجديد لادى الى ضياع الابناء وانحلال رابطة الزوجية التي وصفها القرآن الكريم « بالميثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابية الجليلة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيبتها على سلامة الاسرة والمجتمع الاسلامي في مسعاها لدى النبي (صلعم) عندما استجاب لها السماء ونزل فيها قول الله تعالى : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير ، الذي يظاهرون منكم من نسائهم .. » وبذلك التشريع السماوي الجديد ابطال الاسلام ما كان يترتب على يمين الظهار كما كان شائعاً في الجاهلية من الفرقة بين الزوجين حفاظاً على الاسرة ووحدتها ، وأوجب على من يعود لمثل هذا القسم الكفارة بتحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، ومن لم يستطيع فاطعام ستين مسكيناً (ويرى في هذه القصة عن **السيدة عائشة** - رضى الله عنها - قولها : تبارك الذي وسع سمعه كل شيء ، اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكى زوجها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي تقول : يا رسول الله ، ابلى شهابي ، ونثرت له بطنى حتى اذا كبر سننى وانقطع ولدى ظاهر منى ، اللهم انى أشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذه الايات « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى الى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب انه خرج يوماً من المسجد ومعه زوجها وتشتكى الى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب انه خرج يوماً من المسجد ومعه الناس ، فمر بمجوز فاستوقفته وأخذت تنصحه وتعظه قائلة : هيهات يا عمر ، عهدتك وانت تسمى

(٩٧) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر - بهامش الاصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ . وكذلك الاصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٢٤ .

عميرا في سوق عكاظ ترع الصبيان بعضا فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت امير المؤمنين ، فاتق الله في الرعية ، واعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه السعيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن في صحبته ، يا امير المؤمنين حبست الناس عن هذه العجوز ، فرد عليه قائلا: وبلك ، اتدري من هي ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات ، انها خولة بنت ثعلبة التي انزل الله فيها « قد سمع الله .. » وذكر الآيات ، ثم اقسام امير المؤمنين قائلا : والله لو انها وقفت تحدثني الى الليل ما فارقتها الا للصلاة (٩٨)

هكذا نجح الاسلام منذ ايامه الاولى وعهده المبكر في جذب المرأة الى مجالس الدرس والعلم ، ومما يروى في هذا الشأن ان كلا من أم كلثوم بنت عقبة ، وكرمة بنت المداد ، كانتا ممن عرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وأم سلمة هند بنت أبي أمية ، رضى الله عنهما ، من بين امهات المؤمنين اللائى يقرآن القرآن ويتفقهن في الدين ولا يتكنن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص الزهرى القرشى أن والدها الصحابى المعروف ، أول من ضرب بسهم في سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة من اهل الشورى ، قد علمها الكتاب وفقهها في الدين ، فكانت ممن يروى احاديث رسول الله (صلعم) عن ايها (٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام ان المرأة في هذه الفترة المتقدمة في تاريخ الحركة العلمية في الاسلام اشتملت بالندريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحديثا للنصوص ان الشفاء بنت عبد الله العدوية القرشية احدى المهاجرات الاوائل كانت ممن اشتهرن بالعقل والفضل والعلم ، وقد أقطعها النبي (صلعم) دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان عليه الصلاة والسلام - يقبل عندها ، فانخذت له فراشا وازارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ، ويروى في ذلك ان الرسول الكريم (صلعم) دخل داره في أحد الايام عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « ألا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر في هذا الصدد أن النبي (صلعم) رخص في الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الاخيرة داء كان معروفا عند العرب في صورة قروح تخرج من الجنين ، فيشعر المصاب به كأن نملة تدب عليه وتعضه (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة في مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبتها وعلمها حتى ذكر ان عمر بن الخطاب كان يقدمها في الراى وبرعاها ويفضلها «وبرعا كما قيل - ولاها شيئا من أمر السوق» بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين (١٠١)

(٩٨) انظر : الإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٩٠ ، أسباب النزول للواحدى ص ٢٧٣ ، د. عبد السلام الترميضى - تاريخ النظم والشرايع - ص ٢٤٨ .

(٩٩) فتوح البلدان للبلاذى - ص ٥٨٠ - ٥٨١ ، انظر كذلك - الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٢٣ .

(١٠٠) انظر : ابن القيم الجوزية - الدب النبوي ص ١٢٧ ، ص ١٢٧ - ١٤٢ - ١٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذى ص ٥٨٠ .

(١٠١) الإصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

هكذا ساهمت المرأة المسلمة في الحياة العلمية المبكرة ، وكان لها في نفس الوقت دور لا يمكن إنكاره في تطورها وازدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة - رضى الله عنها - قولها : نعم النساء الانصار ، لم يمنعن الحياء ان يتفقهن في الدين ، كانت المرأة المسلمة عامة تسأل الرسول (صلم) في كل ما تريد ، وما يعين لها من أمور الدين والدنيا ، سواء في مجلسه العلمي الذي خصصه لهن في مسجده - كما مر بنا - أو خارجه ، فاذا وجد - عليه الصلاة والسلام - ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرع أمر إحدى زوجاته أن تفهمها اياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينية التي بدأت منذ أيام الرسول (صلم) على أيدي أمهات المؤمنين ومجموعة من الصحابيات الفضليات أن تستمر وتتسع وتنشعب وتؤتي أكلها في الفترات التالية والمصور المتتابعة ، ولنا هنا وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على أهمية هذا الدور وأثره ، ومدى مساهمة المسجد فيه .

فتحدثنا النصوص انه نبغ عدد غير قليل من النساء في مختلف العصور الإسلامية وفي فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى أخذ الرجال منهن ، كما أفاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة في عالم الاسلام الكبر ، فيحدثنا ابن خلكان أن السيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب - رضى الله عنهم أجمعين - أنها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق ، وكانت من الصالحات النقيات ، فاتخذت لنفسها مجلساً عام في دارها ، حتى ذكر أن الإمام الشافعي عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت - رضى الله عنها - في سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفاً ويزار من قبل المصريين (١٠٢).

كذلك ذكر السيوطي ست الإكياس موفقية بنت عبد الوهاب المصرية ، (ت : ٧١٢ هـ) ، وأما زينب فاطمة بنت عباس البغداديّة الأصل ، (ت : ٧١٤ هـ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الأخيرة بأنها « سيدة نساء زمانها » وكانت زاهدة فائقة وإفراة العلم لها مجلس وعظ وتذكر ، زارت دمشق قبل أن ينتهي بها المطاف في القاهرة « فانصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر وكان لها قبول زائد ووقع في النفوس » (١٠٣)

أما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة أخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع عن علمها وفضلها عندما زار بغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر انه حضر بجوامع الخليفة - أحد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة - حلقة درس الشيخ العالم المحدث أبي حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني ، أمام العراق في ذلك الوقت وفقهه المبرز ، وسمع منه انه أخذ جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن الشیخة الصالحة العالمة المحدثّة بنت الملوك ،

(١٠٢) ابن خلكان - وفیات الاثنيان - ج ٥ ص ٢٢٢ - ٢٢٤ ، د. علي عبد الواحد وإفي - المرأة في الاسلام - ص ٢٦ .

(١٠٣) السيوطي - حسن المحاضرة - ج ١ ص ٢٢٠ .

فاطمة بنت العدل تاج الدين أبى الحسن على بن أبى بدر ، التى روتها بدورها عن مجموعة أخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم وأخذت عنهم (١٠٤)

فإذا انتقلنا الى بلاد الشام سمعنا عن أم محمد فاطمة بنت إبراهيم بن محمد بن جوهى البطائحي التى كانت من أشهر المحدثات المتفقيات ، سمع منها وأخذ عنها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن أبى بكر الدمشقى الحنبلى المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك أخذ العالم المحدث والمؤرخ المشهور «ابن عساکر» ، صاحب أكبر موسوعة عرفها التاريخ الإسلامى فى تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المستغلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التى لقيت بالعالة ، وست المعجم فاطمة بنت سهل ، التى عرفها بالعالة الصغرى ، وكريمة بنت أحمد المروزى المحدث ، الذى اشتهر مجلسها العلمى فى مكة ، ويقال ان الخطيب البغدادى قرأ عليها صحيح البخارى فى خمسة أيام (١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العالة الصالحة المحدثه الواعظة المتفقيه فى علوم الدين واثبتت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل فى ميدان العلم فى البلاد الإسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفى كل العصور .

والذى لاشك فيه أن بعضا من هؤلاء النسوة اللاتى اشتغلن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغن درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والإيمان ، فعقدن مجالس علمهن فى دورهن أو فى المساجد كالرجال تماما ، فيحدثنا ابن عساکر فى ترجمته « لست المعجم » التى أشرنا إليها قبل قليل ، أنها « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد » (١٠٧)

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير الى أنه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللاتى برزن فى علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والأدب والشعر ، كان لهن شأن ودور فى النهوض بالحركة الثقافية الإسلامية ، كما أخذعنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الاندلس المشهور ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ، المعروف بالمقرئ (ت: ١٠٤١هـ) فى مؤلفه الكبير « نفع الطيب » أنه كان لابن المطرف اللغوى جارية أخذت عن مولاها النحو واللغة حتى فاقته وتفوقت عليه ، كما برعت فى علم « العروض » وحفظت عن ظهر قلب كتابى « الكامل » لابن العباس محمد المبرد ، و« الامالى » لابى على القالى ، فتعلم على يديها عدد كبير من

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ١٤٢ .

(١٠٥) انظر : مؤلفه : الطب النبوي - المقدمة التى كتبها للتعريف به الاستاذ عبد الفتى عبد الخالق ص (ب) .

(١٠٦) انظر : د. سعيد عاشور - بعض اعضاء جديدة على ابن عساکر والجمع الدمشقى فى عصره فى ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد القاه فى الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير فى دمشق - ابريل ١٩٧٩ - انظر كذلك : آدم مزر - الحصار الاسلامى ج ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من العالة اللغوية ستيتة بنت القاسم أبى عبد الله ، وأم الفتح بنت القاسم أبى بكر .

(١٠٧) انظر : مقال د. سعيد عاشور السابق الإشارة اليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتّابين وشرحهما ، بالإضافة إلى علم العروض الذي تفوقت فيه على الرجال في تدريسه حتى اشتهرت بين طلابها باسم « العروضية » (١٠٨) . إلا أن العلم والفضل والأدب والثقافة كصفات للبيان بقيت تحظى بالقدر الأدنى والدرجة الثانية بالنسبة إلى المؤهلات الأخرى المطلوبة في أسواقهم ، كجمال الخلقة ، واعتدال القوام ، ورقة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التي كان لابد من توافرها فيهن لكي يرتفع ثمنها ويصل في بعض الأحيان إلى عشرات الآلاف من الدنانير ، ومما يذكر في هذا الشأن أن أحدها من وكانت تدعى حبشية جارية عون ، بلغ ثمنها مائة وعشرين ألف دينار . (١٠٩)

فاذا عدنا إلى حديثنا الأول - بعد هذا الاستطراد الضروري والمفيد للتعريف بدور المرأة في ميدان العلم - نجد أن بداية الحركة العلمية كانت في المدينة المنورة باعتبارها الحاضرة التي نشأت فيها دولة الرسول (صلم) ثم أصبحت بعد ذلك أولى عواصم الدولة الإسلامية خلال عصر الراشدين وقبل أن يفاذرهما علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - إلى الكوفة ، ففي خلال هذه الفترة التي امتدت من بعد الهجرة حتى سنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الإسلامية وقلبها النابض حيث تخرج من « مدرستها » وعلى يدى الرسول الأعظم (صلم) والمعلم الأول ، مجموعة من كبار الصحابة وأبنائهم الذين جلسوا إليه ، وسمعوهم منه ، واخذوا ورووا عنه . كان من أعظمهم وأفقههم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، والعبادة المشهورون : عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن سلام ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله ابن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وأبو الدرداء عويم بن عامر ، وسليمان الفارسي ، وأنس بن مالك ، وأبو موسى الأشعري ، وعبد الله بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضي الله عنها ، بدورها من أشهر علماء هذه الطيبة الأولى . (١١٠) هؤلاء وغيرهم ، يمكن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينية التي انطلقت من الحجاز إلى الأمصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمساجد الجامعة الأولى في أبصرة والكوفة ودمشق والقسطنطينية وشرف استقبال هؤلاء الصحابة ومن تلمذ على أيديهم ، فكانت دورهم ومجالسهم العلمية في تلك المساجد الجامعة بالإضافة إلى المسجد النبوي ، والبيت العتيق في مكة الخطوة الأولى على طريق نشر العلوم الدينية وتطور الفكر الإسلامي وازدهاره .

وبعد استكمال الفتوح ، شرقا وغربا ، في العصر الأموي ، لاسيما في خلافة الوليد بن عبد الملك - كما رأينا - أصبحت الرحلة في طلب العلم ، مع ازدياد النشاط التجاري واتساع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم بإداء فريضة الحج وزيارة قبر المصطفى (صلم) ، أصبحت هذه الأمور كلها على رأس الأسباب والعوامل التي ربطت بين مسلمي المشرق والمغرب ، فكان ارتحال الطلاب من بلادهم وأوطانهم للاتحاق بطلقة فقيه أو عالم أو محدث من الذين ضربوا

(١٠٨) انظر : د. علي عبد الواحد وإحيى - المرأة في الإسلام - ص ٢٧ .

(١٠٩) انظر رسائل الجاحظ ج ٢ ص ١٧٧

(١١٠) أحمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٤٦ .

بسيهم وافر في هذه العلوم أو غيرها من أبرز مظاهر النشاط العلمي ، كما كانت في الوقت نفسه من الأسباب الرئيسية التي ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الاسلامي ومغربه خلال العصر الوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والادبية والفنية في الحجاز والعراق والشام ومصر - بصورة خاصة - اكبر الاثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق أهمية اللقاء المباشر بين الطالب وأستاذه ، فسماع الاول واخذه مباشرة من الثاني وتلمذه على يديه بالجلوس اليه ، ينمي قدرات الثاني وينوع من ثقافته ، ويفتح ذهنه ويوسع مداركه لتتسع تجارب وخبرات كل من يلتاق من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والذين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل الدارج والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا في هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمي وعقله المتفتح فقط ولكن بخبرته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علما وتعلما والتاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين اشد استحكما واقيوس رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات وروسوخها ، فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصح معارفه ويميزها عن سواها مع توثيق ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ، وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال » (١١١) .

وقد أفاضت النصوص التي بين أيدينا في وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصاص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والناهين فيه ، التي كانوا يعقدونها في المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الاولى والهامة فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ المعروف بريبعة الراي ، فقيه أهل المدينة وأستاذ مالك ، كان اذا جلس في حلقة بالمسجد النبوي اتاه مالك والحسن وإشراق أهل المدينة وأحدث الناس به ، فلما توفي سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهب حلاوة النقع منذ مات ربيعة الراي » . (١١٢) .

ومما يستوقف النظر في هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع أو تضيق تتعدد صفوفها أو تقل ، تتشبا مع اعداد الطلاب الذين يتحللون حول القائم بالتدريس وهذه الاعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه ، بالإضافة الى طريقته في التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضى الدين النيسابوري الذي فاق

(١١١) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٤٦ .

(١١٢) وفيات الاعيان لابن خلكان - ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

جميع علماء عصره حتى عرف « بأستاذ البشر » كانت حلقاته في مسجد البخارى تضم اربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، وعزى هذا الاقبال الكبير على درس الشيخ رضى الدين الى طريقته في التدريس التي كانت لا تقوم على التلقين والإملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا في زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بمقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالرأى والتدليل على صحته ، فنمو فيهم القدرة على الجدل الملمى والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك اثر عن النيسابورى انه كان من أئمة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له اصول وقواعد وضوابط . (١١٣)

ومن حسن الحظ ان الجغرافى العربى المقدسى (ت : ٣٨٧ هـ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تأخذ مكانها في حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء ، فقال : « كنت يوما في مجلس أبي الميكائيل رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة فستل أبو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة » (أى الحجر الذى يحرق ويعمل منه الكلس) فاحتج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما عنى السهل لا الجبل ، ثم كثر الكلام والجلبة واعجبوا بقولهم ، فقلت لابي ذر بن حمدان وكان أشقهم ، ما نكر على قائل لو قال : العلة ما ذكرها هذا التقية الفاضل لان الله تعالى قال : ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يخرذك في كلامه ويورد مالا ينتقض ما ذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . (١١٤) هكذا كانت تدور المناقشات والمساجلات بين الفقهاء وفي مثل تلك المواضع الدينية على وجه الخصوص فتتصارع الآراء ويشند الجدل ويكثر الشعب ، ويحاول كل من المشتركين في الحوار ان يدلى برأيه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرآنية ما أمكن ، ولانستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب في مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كننا نرجح خلوها من تلك المشاغبات والجلبة التي أشار إليها المقدسى ، لاسيما بعد ان أصبح هناك قواعد وأصول للمناظرة - كما ذكرنا - ومراعاة لقدسية المكان ، واحتراما للشيخ في مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت في اعداد الطلاب في حلقات الدرس - كما ذكرنا - من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص ان الاديب الفقيه أبو الطيب سهل الصعلوكي الذى أشار اليه المقدسى في النص السابق ، والذي عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقاته تزدهم بجموع الطلاب حتى ذكر انه حضر مجلسه في عشية الجمعة الأخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ اكثر من خمسمائة طالب ، بينما كان

(١١٣) انظر : القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد - ص ٤٧٤ .

(١١٤) المقدسى - احسن التقاسيم - ص ١٨٦ - ١٨٧ .

مجلس ابي حامد بن محمد الاسفراييني (ت : ٤٠٦ هـ) امام الشافعية في بغداد ، الذي يعقد في مسجد عبدالله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والسبعمائة فقيه . (١١٥) ولاعجب في ذلك ، فهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على ان يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الآخرين تأسيبا بما اثر عن الرسول الكريم (صلعم) الذي كان يامر اصحابه ان يفسحوا لخواصهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه في المسجد النبوي - تطبيقا لقول الله عز وجل : (يا ايها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فانفسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشروا فانشروا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير)

وكما تعددت حلقات الدرس في المساجد الجامعة في الكوفة ، تنوعت ايضا في الكيف ، حتى يمكن القول انها شملت مختلف العلوم الشرعية (النقلية) ، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة ويسير له تحصيل ما يريد ، وما عليه الا ان يتنقل من حلقة الى اخرى سعيا وراء فتيته ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات في عصرنا الحاضر ، ومن اشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن العاص بالقسطنطين ، الذي قال عنه المقدسي وعن رواده : « ليس في الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن تجللا من اهل ، اهل من نيسابور ، واجل من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال المصريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال : « وبين العشائين جامعهم مفتوح بحلق الفقهاء وائمة القراء واهل الادب والحكمة ، دخلتها مع جماعة من المقادسة فربما جلستا فتحدثت فسمع النداء من الوجيين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا سلوا العشاء اقام بعض الى الثالث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى اجل من مجالس القراء به » (١١٧) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر في بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطناع ، عاصمته الجديدة في مصر قال : اريد ان ابني بناء ان احترقت مصر بقي وان غرقت بقي ، فاشاروا عليه ان يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولا يجعل فيا اساطين رخام لانه لاصبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للرأي ، وبنى في مؤخرة مسجده مiazza وخزانة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ، وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت عن غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين

(١١٥) انظر : آدم متر - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١١٦) سورة الجادلة / ١١ ، انظر كذلك : اسباب النزول للواحيدي ص ٢٧٦ .

(١١٧) المقدسي البشاري - احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم - ص ١٩٧ ، ٢٠٥ .

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

وقد استمر العمل في بنائه أكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين ألف دينار . (١١٨) 'فإذا انتقلنا الى مسجد الحاكم بأمر الله الفاطمي نجد أنه بعد أن ضربه الزلزال في سنة ٧٠٢ هـ ، اهتم الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير بإصلاحه وإعادة تعميره متأدية رسالته الدينية والعلمية ، وأنفق عملية الترميم أكثر من أربعين ألف دينار ، ثم رتب فيه دروسا أربعة لاعتزاز الفقه على مذاهب الأئمة الأربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ، بالإضافة الى درس للفقهاء القرآن الكريم وآخر لتعليم الحديث النبوي الشريف ، وثالث للقرارات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هذه الدروس عالما متخصصا ، ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما أفرد مدرسا يقرأ إيتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين ترعاهم الدولة وتمهدهم ، ولتسهيل مهمتهم في التحصيل والقرأة والبحث ، جعل الأمير المملوكي في المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها أمهات الكتب وأهم المؤلفات في كل تلك العلوم لتكون تحت أيدي الدارسين والمدرسين على السواء (١١٩) .

أما بغداد ، عاصمة المنصور المدورة ، فكارمسجدها الجامع الذي شيده أبو جعفر بجوار القبة الخضراء ، أول المساجد في حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورُفع سقفه على أساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع ، وبروى أن الحجاج بن أرطاة هو الذي خط المسجد فنجأت قبلته غير مستقيمة يحتاج المصلى أن ينحرف الى باب البصرة لانه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . (١٢٠)

ولما تولى الرشيد أعاد بناء المسجد بالأجر والجص ، وبقي محرابه منحرفا بعض الشيء ، كما كان من قبل ، إلا أن المسجد ظل على الدوام يتمتع بمكانة فريدة لدى الناس جميعا وأهل العلم والمشتغلين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية في عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لس الرحالة اليهودي بنيامين التيطلي ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخرج مركب الخليفة في احتفال مهيب في إحدى المناسبات الرسمية من قصره الى هناك فقال : « فيوجه الموكب الى المسجد الجامع للمسلمين في باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه - كما جرى عليه العرف والتقاليد - أن يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع ايضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد في سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فإذا انتقلنا الى **العراق الإسلامي** نجد - على سبيل المثال - مسجد الزيتونة الجامع في تونس ، الذي زاحم مسجد سيدي عقبة بالقروان في سمو المكانة العلمية ، فأشار صاحب الحلل السندسية

(١١٨) **خطط القرينزي** - ج ٢ ص ٢٦٦ ، انظر كذلك : **حسين الحاضرة للسيوطي** ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(١١٩) **خطط القرينزي** - ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٠) انظر : **دليل خارطة بغداد المصنوع للكتّابين مصطفى جواد ، أحمد سوسة** - ص ٥٦ ، **طاهر العميد** - **بغداد مدينة المنصور المدورة** - ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ص ٢٧٧ ، انظر كذلك : **الكامل لابن الأثير** ج ٥ ص ٥٧٤ .

(١٢١) انظر : **طاهر العميد** - **بغداد ، مدينة المنصور المدورة** - ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر في جنبانه فقال : « جامع الزيتونة مسجد اذا بدا لك ثبلج نوره الاعم ، ايقنت انه الجامع المفرد، والمفرد الجامع، وروض العبادة ومعبد الرياضة ، بستان علوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن في اثناؤه الا امتلا علما من بادرآت ثناؤه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس قلائد حلق الدروس ، تحسب مدرسيها اسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا في رياض ، لا عيب فيه غير انه غدا بين اقارانه بمرتبة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين على التدريس فيه ، ووافرة عطائهم في مختلف العلوم ، وأشار الى ان عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرس واحد في اليوم ، وانما تعدد مجالسهم وتتنوع دروسهم لكي تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ، ثم يصف جهد أحدهم فيقول : « فهذا سعيد الشريف مثلا له مجلسان في اليوم أولهما من الصباح الى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى في الأصول ، الكبرى في العقائد ، السعد في البلاغة ، القطب في المنطق ، أما مجلسه الثاني فقد خصه لدراسة الفقه المالكي من كتاب مختصر الشيخ خليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجة هامة توضح حكاية هذا المسجد الجامع السامية في ميدان العلم قائلا : « فيكون عدد الدروس النظامية اليومية في جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا في مختلف العلوم » (١٢٣) .

اما مسجد قرطبه الجامع فهو دون منازل اجمل واعظم مثال في فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد في المشرق والمغرب على السواء ، كما انه يضم بين جدرانها اكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابة كثيفة من الاشجار العالية المتفرعة لكثرة صفوف الاعمدة الرشيقة التي تحمل أرجل العقود التي ترتفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والاجر الاحمر بالتناوب مما زاد في جمال هذا « البيت » وعمارته التي تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه من التقدير والاعجاب والاعزاز لاولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا في ربوعها الاسلام ، واقاموا دولته الكبرى التي استمرت اكثر من ثمانية قرون شيدها خلالها مثل هذا الصرح الاسلامي العتيق الذي لا يدانيه في جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر نسى عالم الاسلام الواسع وسبقني هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان - بالرغم من كل المحن والظروف الصعبة التي تعرض لها - دليلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقدم وتحضر في العصر الوسيط . (شكل ٤)

ويشارك بيت الصلاة في هذا المسجد الجامع في روعة بنائه ، المحراب والقبّة الفريدة التي تملؤه ، وكلاهما لا يوجد له نظير في العمارة الاسلامية كلها .

واما بناء المسجد ، فقد بداه الامير عبدالرحمن الداخل في سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله من بعده الامراء والخلفاء بالزيادة والتوسعة والتجميل حتى اخذ شكله النهائي - الحالي -

(١٢٢) الوزير السراج - الطلل السندسية في الاخبار التونسية - ج ١ ق ١ ص ٥٧٧ .

(١٢٣) المصدر السابق - ج ١ ق ١ ص ٥٧٧ - ٥٧٦ .

بعد أكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، فى خلافة أبى الوليد هشام المؤيد . (شكل ٥)

ولهذه الأهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع فى نفوس المسلمين عامة وأهل المغرب والاندلس خاصة ، لم يخل مؤلف لكتاب أو مؤرخ أو جغرافى مسلم أو غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب أو العمارة والفنون الإسلامية من الإشارة إليه بقدر كبير من الإجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بأنه « جليل عظيم » (١٢٤) فى حين أسهب الحميرى فى ذكره وقال أنه « المسجد الجامع المشهور أمره الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واتقان بنية ، تهيم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بمعد زيادة ، وتتميمًا اثر تتميم حتى بلغ الغاية نسي الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تميمًا وطولًا وعرضًا . (١٢٥)

أما فى ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الأمويين بالاندلس عما وصل اليه فى عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والديوع ما يتناسب مع ما حققته قرطبة من تقدم وتحضر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، أعظم جامعة إسلامية فى تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا فى أوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلتقى فى رحابه كل من يطلب العلم ويشغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا الشأن أن الراهب الفرنسى جوير دورياك - أبرز أهل زمانه فى العلم والمعرفة - رأى أن استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة فى بلاد الاندلس ، فرحل اليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم فى مسجد قرطبة الجامع قبل أن يرجع الى باريس بحصيلة وافرة من العلوم والثقافة مكنته من التفوق على أقرانه واكسبته فى الوقت نفسه شهرة عريضة ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى بلاد أوروبا كلها فانتخب فى سنة ٩٩٩ م (أواخر القرن الرابع الهجرى) رئيسًا وزعيمًا لأصحاب المذهب الكاثوليكي ، وتقلد كرسى البابوية فى روما ، وعرف باسم « سلفستر الثانى » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » (١٢٦) .

وبجدران نشر فى هذا المقام الى ملاحظة هامة ، تتعلق - من جهة - بالطلاب الذين يتخذون من المساجد مكانًا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة أخرى . يرى بعض الباحثين المحدثين أن حلقات الدرس فى المساجد الجامعة قد اقتضرت على الطلاب الكبار المتقدمين فى دراساتهم ممن يمكن أن نصفهم - بلغة العصر - بأصحاب الدراسات العليا دون أن يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب فى ذلك الى أن بعض

(١٢٤) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١٠٨ .

(١٢٥) ألفرد السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وأثرهم فى الاندلس - ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ، ص ٣٧٧ .

(١٢٦) انظر : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط - ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وأثرهم فى الاندلس - ص ٢٨٢ .

العلماء رأى عدم قدرة هؤلاء الصبيان على الالتزام بمراعاة الآداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، ومما يروى فى ذلك عن الإمام مالك عندما سئل عن الرجل الذى يأتى بولده الى المسجد للعلم ، قوله : ان كان قد بلغ موضع الآداب وعرف ذلك ، ولا يعيب فى المسجد فلا أرى بأسا ، وان كان صغيرا لا يقر فيه ويعيب فلا أحب ذلك ، وفى رواية أخرى ، انه قال : لا أرى ذلك يجوز لانهم لا يحتفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية أخرى فقد دلل بعض العلماء على ان مهمة المسجد هى لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار ان أراد ان يبيع بضاعته فى المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الآخرة (١٢٧) . ونحن من جانبنا نرى انه اذا قبل هذا الرأى بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبة للعلم والتعليم بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف ان الرسول (صلعم) كان المعلم الاول للمسلمين ، وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لجلسه العلمى .

أما ما ينسب للإمام مالك فنرى انه لا يتعارض - من حيث المبدأ - مع تعليم الصبيان فى المساجد ، فإمام دار الهجرة لم يمنع ذلك بصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله - اذا صح ما نسب إليه - انه أجاز هذا العمل ما دام الصبى قادرا على المحافظة على الآداب العامة ، مراعىا حرمة المكان وقديسته لذلك لم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم فى المساجد ، ويؤيد هذا القول ما أشارت اليه النصوص ، فيحدثنا المقرئى ان الأمير بيبوس الجاشنكير بعد ان تم له ترميم وإصلاح مسجد الحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطرنقى لتعليم القراءات السبع ، كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص أيتام المسلمين بمعلم يقرئهم القرآن » . (١٢٨)

والمعروف ان تحفيظ القرآن الكريم وختم المصحف كان اول وأهم خطوة فى مراحل تعليم الصبيان والصغار بصورة خاصة ، وكان يتوجب على والد الصبى أو ولى امره ان يتفق مع المعلم على أجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة وتعهدها بتمامها على اكمل وجه ، وكان هذا الأجر يعرف « بالحدقة » كما يقال لليوم الذى يختتم فيه الصبى القرآن الكريم « يوم حدقة » ، وقد أشار الاسام ابو الحسن علي بن خلف القابسى (ت : ٤٠٣ هـ) فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » الى انه يتوجب للمعلم الحدقة التى يحكم له بها فى النظر والظاهر على قدر القلام وقدر درايته وقدر حفظه فى حدقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط فى حدقة النظر ، وليس كلها - للحدقة - قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لانها مكرامة جرى الناس عليها فيما بينهم وبين معلمى صبيانهم بمنزلة هدية (١٢٩)

(١٢٧) انظر : د. محمد ناصر - الفكر التربوي العربى الاسلامى - ج ٢ من القراءات ص ١٥٠ .

(١٢٨) خط المقرئى ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٩) د. محمد ناصر - الفكر التربوي - ج ٢ من القراءات ص ١١١ ، انظر كذلك : لسان العرب لابن منظور - كلمة « حدق » .

وقد أكد ما ذهبنا إليه ، من فتح أبواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة أمام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق في القرن السادس الهجري ، فذكر أن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح في كل يوم ، فإذا انتهوا يستند كل منهم إلى سارية بالمسجد ويجلس أمامه صبي يلقيه القرآن ، ولهؤلاء الصبية جارية معلومة ، فأهل الخيرة من آباءهم ينزهون أبناءهم عن أخذها ، بينما يأخذها الآخرون المحتاجون . (١٢٠)

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك في المسجد الأموي الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذي زار دمشق في النصف الأول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التي كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس في فنون العلم ، والحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسي مرتفعة ، يقرأ القرآن يقرأون بالأصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم إلى سارية من سواري المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وإنما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم يكتب الأسماء وسواها ، فينصرف الصبي من التعليم إلى التكتيب ، وبذلك جاد خطه ، لأن المعلم للخط لا يعلم غيره » (١٢١) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة في هذا النص المفيد كيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الفلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتكريما وتمييزا لكلام الله سبحانه وتعالى من غيره من العلوم التي تحتاج دراستها إلى استعمال السوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا في درس « الخط » الذي كان يتخذ معلمه من الشعر وغيره مادة لتعليمهم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعي - في بعض الأحيان - أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شيء من الشغب والاضطراب مما يعكر صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التي يجب توافرها للدارسين عامة ، وفي المساجد على وجه الخصوص ، فإذا علمنا أن مجالس القضاء كانت هي الأخرى تأخذ مكانها في المساجد بدا لتأجيل ضرورة وأهمية الالتزام بالهدوء والوقار في مجالس العلم والقضاء بالإضافة إلى مراعاة حرمة المكان لكي يباشر كل من المعلم والقاضي مهمته ويؤديها على خير وجه وإكمله ، إلا أن حدوث الشغب من الصبيان وخرجهم عن القواعد والأصول - أحيانا - لم يمنع تعاليمهم في المساجد ، فذكر صاحب كتاب « قضاء قرطبة » أنه بينما كان قاضي الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع أهل الحوائج والخصومات في جانب بأحد مساجد حاضرة الأمويين في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (٢٢٨ - ٢٧٣ هـ) تحلق في ركن آخر بجانبه بعض الصبيان حول معلمهم مؤمنين بـ سعيد ، وما لبث أن دب النزاع بين اثنين منهم فرقع أحدهما يده بخف وضرب صاحبه

(١٢٠) رحلة ابن جبير - ص ٢٦٠ .

(١٢١) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٥٦ .

فأصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة في مجلس قاضى الجماعة ، فظن من حضر أنه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ، لكن على العكس ، استمر القاضى فى مجلسه هادئاً وقوراً وما زال إلا أن قال : « لقد أذانا هؤلاء الاحداث » ثم اخذ جميع الصبيان يتسللون لو اذا خوفاً من القاضى وحشمه بعد أن رأوا فعلة زميليهما . (١٣٢)

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشنى (ت : ٣٦١ هـ) فى هذه القصة المثيرة التى وقعت أحداثها بين الصبيان وفى مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتى امتدت آثارها الى مجلس القاضى بالقرب منهم ، لعل فى تلك الحادثة التى لا نستبعد وقوعها من غلمان صفار لا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم أو التحكم فى تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يؤيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان فى المساجد لسبب أو لآخر ، بل ويؤيد ما نريد أن نقرره من أن المساجد ، والجامعة منها أيضاً استمرت تلعب الدور الكبير فى حركة التعليم للكبار والصغار على حد سواء ، وانها لم تتوقف عن أداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتاتيب وانتشارها على نطاق واسع فى عالم الاسلام كله .

ولنفادى حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التى كان الصبيان يشيرونها مع معلمهم شرع لتربيتهم وتأديبهم عقوبة الضرب : فذكر أبو الحسن على بن محمد القابسى الفقيه القيروانى فى رسالته المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والتعلمين ، أنه يتوجب على معلم الصبيان أن يأخذ عليهم إلا يؤذى بعضهم بعضاً ، فإن شكاً بعضهم أذى بعض فعليه أن يؤدبهم بالضرب من واحدة الى ثلاث ضربات ، فإن كان جرمهم كبيراً زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ، كما حدد أدوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهى « الفلقة والدرّة » على أن تكون هذه الأخيرة « رطبة مأمونة » حتى لا تترك أثراً فى الجسم ، وشرط على المعلم أن يتجنب ضرب الرأس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرها مما يؤذى الصبى ، ويرى فى هذا الشأن أن الامام مالك سئل عن معلم ضرب صبياً ففقا عينه أو كسر يده فقبال ، أن ضرب بالدرّة على الابد وأصابه بعودها فكسر يده ، أو فقا عينه ، فالدية على العاقلة اذا عمل ما يجوز له فان مات الصبى فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وان ضرب باللوح أو بعضاً فقتله فعليه القصاص لانه لم يؤذن له أن يضربه بعضاً ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق أن حلقات الدرس فى المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن فاصرة على الكبار فقط أو أصحاب الدراسات العليا كما تقول بلفة العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات أخرى لتعليم الصبيان وصغار السن حفظ القرآن والخط واللغة

(١٣٢) الخشنى - قصة قرطبة ص ٦٩ - ٧٩ ، انظر كذلك : اخبار الحمقى والمفلين لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ - ١٤٤ .

(١٣٣) انظر : د. محمد ناصر - الفكر التربوي العربي الاسلامي - ج ٢ من القراءات - ص ٢٢ ، ٩٨ ، ١١٥ .

والشعر والنحو والحساب ، وتشير النصوص إلى أنه كلما تنوعت العلوم وتعددت التي يدرسها لهم معلم واحد ارتفع أجره وقد أوضح ذلك الإمام القابسي في رسالته السابق الإشارة إليها إلى أنه إذا كان أحد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والأشياء التي لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل أنها مما يعين على ضبطه . وحسن المعرفة ، فهذا أن شارك من لا يحسن القراءة القرآن والكتابة فهو الذي تكون الإجارة بينهما متفاضلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل منهما . (١٣٤) ومع ذلك فقد ظل تعليم القرآن الكريم - كما قال ابن سحنون في كتابه : آداب المعلمين ، وما يتطلبه من الإعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول وأوجب مهمات معلمي الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمثيلاً مع الحديث النبوي الشريف : من تعلم القرآن في شببته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه في كبره وهو يتفلسف منه ولا يتركه فله أجره مرتين . (١٣٥)

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط - كما قد يتبادر إلى الذهن - ولكنه شمل الإناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، عن العلوم التي يمكن أن تفيد المرأة ، والتي يتوجب على والدها أو ولي أمرها أن يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحها ، فذكر أن القرآن الكريم وبعض المعارف الأخرى كالخط والكتابة من أهم أفيد العلوم للأنثى لأنها أنجى لها ، وتؤمن عليهما من الفتن ، بعكس الترتيل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليهما ، وقال أن الله عز وجل أمر أزواج نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جيل نسائه : « واذكرن ما يئلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة أن الله كان لطيفاً خبيراً » . ثم تساءل : فكيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم أنهى القابسي الفقيه القرواني المشهور نصيحته قائلاً : وعلى القائم عليهن أن يصرف عنهن ما يحذر ويخشى عليهن منه إذ هو الراعى فيهن والمسئول عنهن (١٣٦) .

لذلك كله استندت بعض الدول الإسلامية مهمة الإشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد كما رأينا - إلى « المحتسب » لكيلا يشتط معلومهم في العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والإيذاء باستعمال الأدوات والوسائل غير المشروعة في هذه العقوبة .

ولاهمية العلاقة بين المحتسب والمسجد عامة ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا أن نتفح هنا وقفة أخرى نلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل في نطاق بحثنا الذي نريد به إبراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .

(١٣٤) المرجع السابق - ص ١٠٦ .

(١٣٥) نفس المرجع - ص ٢٠ ، ٢٥ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٨٦ - ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره محمد بن أحمد بن بسم المحتسب في كتابه : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، عن معلم الصبيان والبنات ، وقد أوردته د. نقولا زيادة في كتابه عن العفسية والمحتسب في الإسلام - ص ١٢٠ .

والواقع ان هذه العلاقة التى بدأت فى عصور متأخرة فى عالم الاسلام بعد ان اتسعت اختصاصات « متولى الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « امر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله » تمثيا مع قول الله تعالى : (ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، وقد اوضح ابن تيمية المسؤولية المشتركة بين القائمين على الولاية والحكم فى الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر ان جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، او ولاية المال وهى ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، ان له الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاية والقضاة واهل الدواوين ونحوهم ، وأوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب ان يأمر العامة بالصلوات الخمس ومواقبتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، وأما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الائمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة او خرج عن الاذان المشروع الزمه ذلك واستمعان فيما يعجز عنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب ان يأمر بالجمعة والجماعات وصدق الحديث واداء الامانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطويق الكيال والميزان والفش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك (١٣٧) .

اما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الاخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتى تدخل فى نطاقها مسؤوليته نحو الصبيان ومعلمهم فقال : « اما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بامور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الاكثار فى الحمل ، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدما وازالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على أيدي المعلمين فى الكتاب وغيرها فى الإبلان فى ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداد بل له النظر والحكم فيما يصلح علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم فى الدعاوى مطلقا بل فيما يتعلق بالفش والتدليس فى المعاش وغيرها ، وفى المكاييل والموازين ، وله ايضا حمل الماطلين على الانصاف وامثال ذلك » (١٣٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضى ، أشار ابن خلدون الى ان الأعمال التى يقوم بها الاول لا تحتاج الى سماع بينة ولا انفاذ حكم ، ونتمتها

(١٣٧) انظر : د. نقولا زيادة - الحسبة والمحتسب فى الاسلام - ص ٨٥ - ٨٦ .

(١٣٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣ - ١٣٤ .

بأنها أحكام ينزه القاضى عنها لعمومها وسهولة اغراضها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاة . وقد أكد العالم والفتية المرودى هذا الفهوم وأوضحه عندما ذكر أن مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بها ، وأن النظر في الحسبة موضوع لا رفه عنه القضاة . (١٣٩)

أما ابن الفرات - « ت : ٨٠٧ هـ » - المؤرخ المصرى الذى عاش في زمن دولة المماليك الثانية - الشراكسة - فقد أوضح لنا فى تاريخه الكبير العلاقة بين وإلى الحسبة ، سواء عند اختياره أو من خلال عمله ، وبين المسجد الجامع ، فقال : « وأما الحسبة فإن من تسند اليه لا يكون إلا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لأنها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على أرباب الحرف والمعيش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحجم ومعرفة من جزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهائم ، ويأخذون السقاين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو كل دلو أن يكون رطلا ، وأن يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لعورتهم وهى زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا في مقتل ، وكذلك معلمى القوم بتحذيرهم من التعزير بأولاد الناس ونصون (كذا) على من يكون سوء المعاملة وينهون بالردع والادب ، وينظرون في الكايل والموازين ، وله نظر في دار العيثار ، ويخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة إذا رآها ، والولاة تشد منه إذا احتاج الى ذلك ، وجارية فلأثون دينارا . (١٤٠)

وقد أورد هذا النص نفسه الدكتور حسن الشماع الذى حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وادمنى بالنص - مشكورا الزميل الدكتور شاكر مصطفى - ونظرا لأهمية النص الجديد الذى إبان وأفصح عن تلك الكلمة غير القروءة - تحتها خط - في النص السابق - ولاختلاف بعض كلماته رأيت من المفيد أن أذكر النص الجديد ، (وسأضع خطا تحت الكلمات المختلفة عن مثيلاتها في النص الاول لتسهيل مهمة القارئ) .

« وأما الحسبة فإن من تسند اليه لا يكون إلا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لأنها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على أرباب الحرف والمعيش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، **والنظر الى الحجم** ، ومعرفة من جزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتبعون

(١٣٩) الأحكام السلطانية للماردي ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، انظر كذلك - د. سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ .

(١٤٠) د. نقولا زيادة - الحسبة والمحتسب في الإسلام - ص ٤٩ ، نقلا عن :

Journal Asiatique, Vol xvi, 1868, p. 138

الطرقات ويعنمون من الضائقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، وبأخذون السفارين بتغطية الروايا بالأكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو ، كل دلو **أريمون دطلا** ، وأن يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة **لعوراتهم** وهي زرق ، ويتذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك معلمى العموم بتحذيرهم من التفرير بأولاد الناس ، **وينظفون على** من يكون سيء المعاملة ، وينهون **بالسطة** والادب ، وينظرون **الكاييل** والموازن ، وله نظر فى دار العيار ، وتخلع على المحتسب وبقرا سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولادة تشد فيه اذا احتاج الى ذلك ، وجاريه ثلاثون دينارا « (١٤١)

ونظرا لأهمية ما كتبه ابن الفرات وفائدته فى موضوع بحثنا عن المسجد بعد أن أشار فى أكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من أقدم وأشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات أن أشير فى سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب فى عالم الاسلام ، فقد ذكر صاحب أنساب الاشراف أن مهدي بن عبد الرحمن ، ومن بعده إياس بن معاوية كانا محتسبين فى واسط أيام ابن هبيرة وإلى العراق من قبل يزيد الثانى بن عبد الملك (١٤٢) كما ذكر صاحب الطيقات الكبرى أن أبا عبد الرحمن عاصم بن سليمان الاحول (ت حوالى ١٤٢ هـ) ! كان قاضي بالمداين فى خلافة إيسى جعفر وكان على الكوفة على الحسبة فى الكايبيل والاوزان « (١٤٣) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور وإلى الحسبة فى عالم الاسلام كعامل على السوق قد ظهر فى مطلع القرن الثانى للهجرة تقريبا وفى زمن الامويين ، ثم استمر كذلك فى العصر العباسى الاول ، وبعد ذلك أخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء فى حواضر الاسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، فى بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح أن يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٧ هـ) قد أخذ ما كتبه فى تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل إلينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقي الدين القريزى (ت ٨٤٥ هـ) الذى يعتبر أشهر وأعظم من كتب فى تاريخ مصر وخطها زمن

(١٤١) تاريخ ابن الفرات ، المجلد الرابع - القسم الاول ص ١٤٦ - ١٤٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماخ - البصرة ١٩٦٧ .

(١٤٢) انظر دكتور صالح احمد العالى - التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى - ص ٣٦٨ .

(١٤٣) طبقات ابن سعد ، ج ٧ ص ٢٥٦ ، انظر كذلك : تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن إبراهيم حسن الذى ذكر فى ص ٣٢٢ أن لفظة المحتسب لم يستعمل الا فى عهد الخليفة المهدي العباسى (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زقول عبد الحميد ، فى كتابه : تاريخ المغرب العربى ، ج ٢ ص ٩١ ، أن قاضي القيروان سخون بن سعيد التتويحي (ت ٢٤٠ هـ) كان أول من أمر بتغيير المذكر فى الاسواق من القضاة ، وأول من نظر منهم فى الحسبة .

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب لهذا النص الذي بين ايدينا الى صاحبة الاصل ابنى الطوير (ت ٦١٧ هـ) وهو القاضي المرتضى أبو محمد عبد السلام بن الحسن القيسراني ، الذي خدم الدولتين الفاطمية والإيوبية ، كما يظهر في مؤلفه « نزهة المتلئين في أخبار الدولتين الفاطمية والصلاحيية » وهو الكتاب الذي نقل عنه كل من ابن الفرات تاريخه والقريزي في خطه . (١٤٤)

والاهمية وفائدة التعرف على نص ابن الطوير ولا يراز وبيان علاقة المسجد بنظام الحبة من جهة ، والوصول - من جهة أخرى - الى حقيقة عمل المحتسب في العصر الفاطمي - على وجه التحديد - باعتباره من العصر التي ارتقت فيها نظام الحبة - كما ذكرنا - واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمت مكانته بالإضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماته وعباراته ، وبين نصي ابن النرات - (سنجددها بخط من أسفل) - ثم التعليق على كلمة « ويعنون » التي لم يستطع الناشر قراءتها من النص الذي أورده الدكتور نقولا زيادة في كتابه « من مجلة » (Journal Asiatique) التي قراها الدكتور حسن الشماخ في الجزء الذي حققه على أنها (ويتقبون) على من يكون سىء المعاملة ويتنون بالدمة والادب) ، والتي ذكرها القريزي واستبدلها بكلمة أخرى كما نقلها من نص ابن الطوير الاصلى .

لذلك كله رأيت أن أضع بين يدي القارئ - وللمرة الثالثة - النص ولكن في صورته الاصلية والاقترب الى الحقيقة - كما نعتقد - يقول القريزي : « قال ابن الطوير ، وأما الحبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة بدنية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله الجلبوس بجامعى القاهرة يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش ويامر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحميم ، ومعرفة من جزاره وكذلك الطباخون ، ويتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا اكثر من وسق السلامة ، وكذلك مع الحماليين على البهائم ويأمرهم السقائين بتفخية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو ، كل دلو أربعون رحلا ، وان لبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهى زبدق ، ويندرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا في مقتل ، وكذلك معلمو العزم بتحذيرهم من التفرير بأولاد الناس ، ويقفون على من يكون سىء المعاملة فينهونه بالردع والادب ، وينظرون المكاييل والوازين ، وللمحتسب النظر في دار العيار ، ويخلع عليه ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ولا يحال بينه وبين مصادرة اذا راها ، والولاية تشددهم اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا في كل شهر ، انتهى » (١٤٥)

(١٤٤) انظر - عن ابن الطوير - د. شامى مصطفى ، مقال بعنوان : « التاريخ والمؤرخون في مصر الإسلامية حتى القرن السابع الهجري » - نشر في مجلة كلية الاداب والتربية بجامعة الكويت - العدد الثانى عشر ديسمبر ١٩٧٧ - ص ٨٦ - ٨٧ .

(١٤٥) انظر خطط القريزي - ج ١ ص ٤٦٢ - ٤٦٤ ، د. حسن إبراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

هكذا جمع لنا القاضى والمؤرخ ابن الطويرفى هذا النص الاخير كل ما نريد أن نعرفه عن دور المسجد الجامع فى نظام الحسبة والقائم عليها فى العصر الفاطمى ، وهو ما يمكن أن ينسحب على الحسبة فى عالم الاسلام كله فى تلك الفترة ، فقد أصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة فى المجتمع كاصحاب الحرف والصناعات والمهنة المختلفة والتجارة والمعلمين واصحاب العقارات والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول انه لم يعد هناك صاحب حق او ملتزم بواجب الا وكان له علاقة او صلة بطريقة او بأخرى بالمحتسب ، مما اوجب على الخليفة او من ينوب عنه باعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، - او مرسوم تعيينه كما نقول فى عصرنا الحالى - على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه للجوء اليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الامر لتحقيق هذه الغاية غير المساجد الجامعة التى من ابرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حذب وصوب لاداء الصلاة الجامعة فى رحابها ، فكانت منابرها - دون المساجد العادية - افضل مكان لمخاطبة الرعية وتعرفها بكل ما يعين للدولة من أمور الدين والدنيا أن تعلنه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وغدا يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الاعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ فى ايامنا هذه .

ويستوقف نظرا فى هذا النص كذلك ، أن المحتسب كان عليه أن يعقد فى كل من جامعى القاهرة ومصر مجلسا يوما بعد يوم والمراد هنا من تحديد جامعى القاهرة ومصر الجامع الازهر ، وجامع عمرو بالنسطاط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما اهم المساجد الجامعة فى الديار المصرية ، فالاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل اسوار القاهرة العزبة ، التى قال عنها القريرى « انما وضعت منزل سكنى للخليفة وحرمه وجنده وخواصه فيكون المحتسب بجامعها » الازهر « للطبقة الخاصة من الامراء وحاشية الخليفة وحرسه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التى بقيت على هذه الصورة لاكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة ابي محمد عبد الله العاضد آخر الخلفاء الفاطميين فى الحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصالح الدين الايوبى الاستيلاء على السلطة فتح ابوابها امام عامة الناس واباح سكانها للخاص والعام دون تمييز او تفرقة (١٤٦)

اما - جامع عمرو - الذى نعتة ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، امام المساجد وتاج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المسلمين من مختلف الطبقات والفئات فى اولى عواصم مصر الاسلامية ، فهو بجانب اوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره العتيق صوتها المدوى خارج اسوار العاصمة الملكية ، للجماعين من اصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلاقات المتباينة فكان على والي الحسبة ان يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر فى شكايات الناس والعمل على ارجاع الحق الى صاحبه على وجه

(١٤٦) خطط القريرى ج ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٢٢ .

(١٤٧) ابن دقماق - كتاب الانتصار لوساطة عند الامصار ص ٥٩ .

السرعة دون إبطاء أو تأخير ، لان الحسبة ، كما يقول الموردي في التمييز بينها وبين القضاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فاما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اثبات الحق ، ولا ان يحلف يميناً على نفي الحق ، فالقضاء والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم احق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبنة بينما القضاء موضوع للمناصفة فهو بالاناة والوقار احق ، وخروجه عنهما الى سلطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

ويجوزنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقروءة (ويعنون) التي اوردها الدكتور نقولا زيادة في كتابه والتي قراها الدكتور حسن الشماغ (وينقبون) في حين ذكرها المقرئ من ابن الطوير (ويقفون) كما جاءت في عبارته : « ويقفون على من يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ ان هذه الاخيرة تتوافق اكثر مع عمل المحتسب ودوره الذي ينصب على المراقبة والاشراف وملاحظة المخالفات الظاهرة لاستخلاص الحقوق المعترف بها بينما كلمة (ينقبون) التي جاءت في نص ابن الفرات الذي نشره الدكتور الشماغ قد يفهم منها التفتيش وراء الناس بالبحث والتقصي عن مخالفاتهم بأى شكل من الاشكال مما يحتاج من المخالف لاثبات براءته احضار البينة والدليل او حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقة بعمل القاضى كما بينا في السطور السابقة .

كذلك اوضح نص ابن الفرات الذي حققه الدكتور الشماغ ونص المقرئ ان اهتمامات المحتسب بالصبيان وتربيتهم لم تقتصر على الاشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابة وما اليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم وفن السباحة ايضا باعتبارها من افضل انواع الرياضة التي اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرمي والفروسية حتى روى انهم نعتوا من كان يعرف الكتابة والرمي والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبل . بينما تميز نص المقرئ عندما تحدث عن رزق المحتسب الذى بلغ ثلاثين دينارا ، بالنص على تحديد المدة عندما قال : « في كل شهر » ، وهو كما نرى - من المرتبات الجزية التي كانت تكفل لصاحبها مستوى كريما من الحياة في تلك الفترة مما يضمن له البعد عن مزاول الرشوة وشبهاتها ، لذلك كان من اخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة في الدين - والعلم بالمكرات الظاهرة .

وتجدر الاشارة هنا الى ان والى الحسبة ظل يمارس عمله في مصر حتى ايام محمد على باشا الكبير ، في القرن الثالث عشر للهجرة ، كما استمر وبقي الى يومنا هذا في المغرب ، كذلك اخذه ملوك اسبانيا المسيحية عن مسلمى الاندلس وما زال يمارس نشاطه في اسواق المدن الاسبانية الى الان

(١٤٨) الاحكام السلطانية للموردي ص ٢٤٢ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى الحنبلي ص ٢٧٠ ، د. صبحي الصالح - النظم الاسلامية - نشأتها وتطورها - ص ٢٢٩ ، د. سعد زقوت عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotacen الموائن) وهي كلمة لا يحتاج للتعرف على اصلها العربي الى كبير جهد ، كغيرها من الكلمات والأسماء التي تزخر بها اللغة الاسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بأنها عمل « رئيس الشرطة » (١٥٠) وما ثبتت ويؤكد أهمية المسجد ومكانته في المدن والحواضر الإسلامية ودوره في تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتائب ، ان هذه الأخيرة كانت في كثير من الأحيان تبني بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى في هذا الشأن ان الخليفة عمر بن الخطاب أمر ببناء رجة بجوار المسجد النبوى بالمدينة المنورة عرفت باسم « البطيحا » خصصها لمن يريد ان يلفظ أو ينشد الشعر أو يرفع صوته ، كما أمر ولاته في البلاد المفتوحة ببناء المكاتب لتعليم الصبيان وتاديبهم على ايدى مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرغون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان انه كان من مستحسنات افعال الخليفة الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وطيبات افعاله « اتخاذ المؤدبين يعلمون اولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالى المسجد الجامع وبكل رضى من ارباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢)

ومن المفيد ان اذكر هنا ان الزميل الدكتور أحمد مختار العبادى قد لفت انتباهي الى ان أهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « السيد » والحق اني لم اجد في المعاجم العربية مصدر اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد ان يكون صلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم بياء ، كما هو معروف وشائع في بعض اللهجات العربية بين سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين أهل الكويت مثلا ، فيقولون « ربال » بدلا من « رجال » أى رجل و « دبايه » دباى » بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « مسيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علماء اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

١ - الناحية الصوتية ، بأن مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما الا في النطق فقط

(١٤٩) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Senor del Zoco en Espana PP. 497 & 516-517. وانظر كذلك د. حسن ابراهيم حسن ، د. علي ابراهيم حسن - النظم الإسلامية ص ٢٩٩ - ٢٠٠ .

(١٥٠) انظر : د. نقولا زيادة - الحسبة والمحاسب في الاسلام - ص ٢٩ .

(١٥١) د. محمد كرد علي - الاسلام والحضارة العربية ج ٢ ص ١٢٩ .

(١٥٢) البيان المغرب لابن عذارى - ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب - الناحية التاريخية - والعرقية - ويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت (١٥٣) . وقد اشار الى ذلك النحوي اللغوي الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٤٥٨ هـ) عندما تحدث عن حرف الجيم الذي يقلب الى ياء في بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكن أن يكون ياء لغة جبار كما قالوا الصهاريج والصحاري وصهرج وصهرى ، لغة تميم ، وكما قالوا شيرة لشجرة ، وحقوة فقالوا شيرة » ، ثم اوضح ان استبدال الجيم بالياء لم يكن الاستبدال الوحيد في لهجات العرب ، ولكن هناك حالات اخرى مشابهة اشار ابن سيدة الى امثلة منها فقال : « ويمكن أن يكون ابدلوا من الهاء هاء كما قالوا مدحته ومدته ، والمده والمدهج ، ثم ابدلوا من الهاء ياء ، كما ابدلوا في هذه وهلى » (١٥٤) ونلاحظ ان هذا المثال الاخير مازال هو الآخر - الى الآن - شائعا بين أهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية أن بطون تميم دخل من أهلها اعداد كبيرة الى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما ان ابراهيم بن الاغلب مؤسس دولة الاغلبية سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذي توارث سلطته حكم هذه الولاية حتى قضى عليهم العبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينحدر نسبه من تميم ، وقد امتد نفوذ هذه الدولة التيممية من المغرب الادنى شرقا الى المغرب الاوسط غربا مما كان له اثر ملحوظ في زيادة عرب هذه القبيلة ويطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرائها وشده ازرهم ضد خصومهم والخارجين عليهم . (١٥٥)

من ناحية اخرى ، فانه يرجع الى امراء هذه الاسرة العربية التيممية الفضل في فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عن القرنين ونصف القرن ، (٢١٢ - ٤٨٤ هـ) بعد نجاح حملة اسد بن الفرات سنة ٢١٢ هـ في الاستيلاء على مرفأ « مازر » في الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمال الفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هذه الحملة التي كانت تتكون من سبعمائة فارس وعشرة آلاف راجل كانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات من العرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولى الذين عرفوا بالبلديين ، بالاضافة الى التميميين من عشيرة البيت الاغلبى الحاكم (١٥٦) ، ولاشك أن سيطرة الاغلبية على هذه الجزيرة لمدة تزيد على الثمانين

(١٥٢) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مطر عن « خصائص اللهجة الكويتية - دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن معابر التراث للثاني لجامعة الكويت فبراير ١٩٩٩ - ص ١٨ ، ٢٠ .

(١٥٤) الخصص لابن سيدة - طبعة بيروت - ج ١٥ ص ٣٤ .

(١٥٥) عن دولة الاغلبية انظر : دكتور سمع زقلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(١٥٦) دكتور سمع زقلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢١٧ .

عاماً - منذ دخلتها جيوشهم حتى انقضاء حكمهم في افريقية وانتصر العبيديون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ - كان له ، دون جدال ، اثر على ذبوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فبرى لنا عمر بن خلف بن مكي اللغوي الصقلي (ت ٥٠١ هـ) الذي تتلمذ على شيخ المدرسة اللغوية في الجزيرة ، محمد على بن الحسين بن البر التميمي ، يروى ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » ان صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس (١٥٧) . كما اشار في باب « ما تركه الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، ان كلمة « المسجد » كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : « ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا ان العامة يكسرون الياء والصواب فتحها (١٥٨) . والذي لا خلاف عليه هو ان صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وثيقة بالمشرق الاسلامي وكذلك المغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة او الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة اهلها الى بلاد المغرب او على الاقل بعض الكلمات الشائعة مثل « السيد » ، « المسجد » (١٥٩) .

من جانب آخر ، نلاحظ ان بناء مدينة فاس بعدوتها : الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٢ هـ ، قد صاحبه عملية من اهم عمليات تعريب المغرب بعد ان وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين ازلهم بشاحية عين علون » (١٦٠) ولا نستبعد ان يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من المشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم او الى احدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقد سوا باللهجتهم المعروفة التي نشروها في العاصمة الجديدة للادارة ، ومن هناك انتقلت الى الحواضر والبادى المجاورة .

والخلاصة ، اننا اذا اخذنا في الاعتبار انتشار كلمة « السيد » بدلا من « المسجد » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين اهل الجزيرة اثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامي وبين بلاد المغرب ، بالإضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

(١٥٧) دكتور احسان عباس - العرب في صقلية - ص ١٠٦ .

(١٥٨) انظر : دكتور عبد العزيز مطر - خصائص اللهجة الكويتية - ص ٢١ .

(١٥٩) عن الحياة العقلية في صقلية وعلاقتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة انظر : دكتور احسان عباس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور احمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس - ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٦٠) انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٤٢٧ - ٤٤٨ .

الوصول الى المغرب - سواء خلال حكم أسرة الاغالبة التميمية النسب في افرقية ، او الى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصى ضمن الموجة العراقية - بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدد من استبدال الجيم ياء في بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المعاجم العربية الى أي مصدر يمكن أن تكون كلمة «المسيد» بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا اخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليل والشرح الذي قدمناه ، فلا نستبعد أن تكون كلمة «المسيد» التي يطلقها أهل المغرب على « الكتاب » كانت في الاصل « المسجد » لاسيما وأن هذا الاخير كان له فضل السبق على الكتاب في تعليم الصبيان، ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب في المشرق استعمل أهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة على مكان تعليم الصغار وتميزا له عن « المسجد » الذي كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولى للعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المسجد مرة أخرى جذارته وأهميته في تاريخ الاسلام ، وآثاره العميقة والمتأصلة في ميدان العلم والحياة العقلية بل وفي حضارة المسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه أيضا ، حيث أطلقه أهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد أن استبدلوا حرف الجيم بالياء لاسباب تاريخية وعرقية خاصة كما بينا .



فاذا انتقلنا الى كلمة أخرى نتعرف من خلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار** ، نجد النصوص التي بين أيدينا تسعفنا بأسماء وأخبار العديد منهم خاصة أولئك الذين بلغوا شأوا بعيدا ، وتالق نجمهم في سماء الشهرة ، سواء في ميدان التعليم أو بعد تحولهم عنه الى ميدان آخر وجدوا فيه من السعة والرحابة ما يحقق طموحاتهم ويمكنهم من اثبات قدراتهم وفعاليتهم بصورة أقوى وأشد اثرا، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الاموية القدير والساعد الايمن للخليفة عبد الملك بن مروان وابنه الوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عن والده ، فعمل في مطلع حياته مكتبيا أي معلما - بالطائف قبل أن يلتحق بخدمة الامويين ويلمع نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بن حية بن مسعود الثقفي ، يعلم الصبيان بالطائف قبل أن يخرج الى العراق ويعمل كاتباً في الديوان (١٦٢) . ويحدثنا صاحب انساب الاشراف عن سعيد بن شداد اليربوعي ويقول انه كان يعمل معلما للصبيان ، وكان عبيد الله بن زياد ، والي العراق ، يستملحه ويقربه ويجزله العطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلسه ، فلما

(١٦١) وفيات الاعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢١٩ .

(١٦٢) الاصابة لابن حجر ج ١ ص ٢٢٥ .

إبطاء عليه صلته وكان ابن زياد في حاجة الى وصفاء اختار سعيد اليربوعي بعضاً من الصبية الذين يعلمون فن كتابه والبسمم الثياب واتي بهم الى الوالى وقال : هؤلاء وصفاء ، فاشتراهم منه فلما امسوا أخذوا يكون ويطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حمله على فعلته ، فأجابه معلم الصبيان : إبطاء صلتى : فتعجب عبيد الله وضحك وسوغه اثمان الصبيان وزاده (١٦٣) . كذلك تروى النصوص ان الكميت الشاعر الاموى المشهور قد بدأ حياته - على الرغم من صمه - معلماً للصبيان في مسجد الكوفة قبل ان يتهم بالأدب ويشغل بالشعر ويذاع صيته (١٦٤) .

وللتمييز بين معلمى الصبيان وغيرهم ممن اشتغل بتعليم وتثقيف وتربية أبناء الخلفاء والأمراء والوزراء وغيرهم من كبار رجالات الدولة ، نلاحظ ان معظم المصادر تسمى هؤلاء « المؤدبين » نسبة الى أدب بمعنى الدرس والعلم ، وأدب النفس الى المحامد ونهياها عن المقايح (١٦٥) ، وكان من أشهرهم ابو الحسن على بن حمزة الكسائى ، احد الائمة السبعة في القراءة . كما نبغ في النحو واللغة والأدب ، نشأ بالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشتهر اسمه اتخذته الخليفة المهدي مؤدياً لولده الرشيد ، فلما ولى هذا الأخير الخلافة جعله مؤدياً لولديه المأمون والأمين . وقد مكثه علمه الواسع وأدبه الجم أن يتبوأ مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، أما ابو الحسن علي بن الاحمر النحوى والأديب ، صاحب الكسائى وزميله ، فلم ينل احد قط من التأديب ما ناله من النعمة والثروة والجاه ، اختاره هارون الرشيد مؤدياً للأمين بعد ان اخرج الكسائى من طبقة المؤدبين الى طبقة الجلساء والمؤانسين ، ولما اصعب الخليفة بالاحمر اغدق عليه من فضله وماله وكفاه ووهبه منزلاً يتناسب مع مكانته الاجتماعية الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولى عهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم ابواسحاق ابراهيم الزجاج الأديب والنحوى المعروف في سماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذهُ الوزير عبد الله بن سليمان مؤدياً لابنه القاسم الذى تولى الوزارة بعد أبيه للخليفة العباسى المتضد بالله ، كما عمل الزجاج بعد ذلك نديماً وجليساً للخليفة المكتفى بن المتضد (١٦٨) . والملاحظ ان هؤلاء المؤدبين وغيرهم كانوا يتخذون من بيوتهم أو من قصور تلاميذهم مكاناً للدرس ، كما ان شهرتهم العلمية في حلقاته الدرس ومجالسهم بالمساجد

(١٦٣) اتساق الاشراف للبلاذرى - ج - التسمم الثانى - ص ٨٧ .

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة - ج ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة أدب ، ج ١ ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الأدباء لياقوت الحموى ، ج ١١ ص ١٦٨ - ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ١٠٣ .

(١٦٧) معجم الأدباء لياقوت ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها ، انظر كذلك - مروج الذهب للمسعودى ج ٢ ص ٣٥١ .

(١٦٨) معجم الأدباء لياقوت ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢ .

أو الكتابيب كانت تسبقهم إلى اسماع المسؤولين قبل أن يقع عليهم الاختيار لتأديب أبنائهم ، كما كان بعضهم - في بعض الأحيان - يختبر من ولى الأمر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدي مع مؤدب لابنه الرشيد قبل أن يختار له الكسائي الذي أشرنا إليه قبل قليل (١٦٩) .



ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم في المساجد بقى أن نذكر شيئاً عن حلقة الدرس وموضع القاء الدرس ، ومكانته ومنزله عند الطلبة .

قد يتبادر إلى ذهن القارئ من المعنى اللفظي لكلمة « حلقة » أو « حلق » الدرس أن الطلاب كانوا يتحلقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، إلا أن الواقع وما كان يحدث في حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه إلى جوار إحدى سوازي المسجد ثم يتحلق من أمامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد أوضح ذلك ابن بطوطة في حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها في المسجد الأموي بدمشق وقد أشرنا إليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذي يعقد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » أو « الطاق » ، وأغلب الظن أن تلك العادة ترجع إلى ما كان يفعله الرسول (صلمع) في مجلسه بالمسجد النبوي ، فكان - عليه الصلاة والسلام - إذا صلى الصبح انصرف إلى أسطوانة التوبة - عرفت بهذا الاسم لأن إياها ارتبط إليها ثم حله النبي (صلمع) بعد أن نزلت توبته - وقد سبق إليها انضعفاء والمساكين وأهل الضر وضيغان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له إلا في المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقات بعضها دون بعض ، فينصرف إليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما أنزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الجلوس في وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لأنه يستدبر في جلوسه في وسط المجموعة بعضهم يظهره فيؤذيهم ، فيسبونونه ويلعنونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التي اعتاد « الشيخ المعلم » أن يعقد فيها مجلس درسه تعتبر في بعض الأحيان - وفقاً عليه دون غيره ، ومما يذكر في هذا الشأن أن الفقيه إبراهيم بن تقطوبة (ت ٣٢٣ هـ) ظل يجلس للتدريس إلى أسطوانة معينة في جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

(١٦٩) المصدر السابق - ج ١٣ ص ١٧٤ .

(١٧٠) وفاء الوفا للسمهوى ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(١٧١) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة (حلق) ج ١ ص ٧٠٠ .

لم يبدلها أو يتحول عنها (١٧٢) وقد روى عن الامام مالك ، انه كان يرى انه اذا ارتسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، أصبح أحق من غيره بذلك المكان ، بينما يرى جمهور الفقهاء أن مثل هذا التخصيص والاحتكار للموضع ليس بالحسب المشروع واعتبروه من قبيل الاستحسان فقط ، فإذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه وأصبح السابق إليه أحق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣) .

وكان من الأمور التى تعارف عليها بعض أهل اليسار والغنى لتخليد ذكراهم وقصف الجوس التى تدر دخلا ثابتا خصوصا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من أهل البلد أو الوافدين من خارجها ، وكان هذا المال لا يصرف الا لمن اخذ موضعه عند سارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه « المنحة العلمية » بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من أجل مظاهر تشجيع العلم وحث الناس على الإقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى طلبه ، ولا نستبعد أن يكون « الشيخ المعلم » الذى كان- قبل وفاته - يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفة اذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، أو يكون نفر من ثروة القوم وأغنيائهم ، أو من أصحاب السلطان والجاه هم أصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد أن يتخذ مكانه عند السارية المعينة تكريما له واعترافا بفضلته على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد أن ابن جبير قد استوقف نظره وشد انتباهه مثل هذا الأمر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « وأغرب ما يحدث به أن سارية من سواريه هى بين القصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند اليها للمذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من أهل أشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة أو نغالى كثيرا اذا قلنا أن ما لاحظته الرحالة المغربى عن « منحة السارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكون الاولى أو الوحيدة ، بل ربما كانت من الأمور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الإسلامى على الأقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الالتحاق بمجالسه فى المساجد ، كما تثبت فى الوقت نفسه أهمية دور المساجد فى الحياة العقلية وتؤكد على أنه بقاء على الدوام أفضل مكان لنشر العلم وتحصيله والتعريف بالقائمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع أن ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الامويين بالشام يشبه الى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعات الحديثة والعريقة على حد سواء عندما تطلق على أحد

(١٧٢) انظر : دكتور احمد فركى - مساجد القاهرة ومدارسها ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ممتز ، الحضارة الاسلامية - ج ١ ص ٢٥١ .

(١٧٣) انظر - الماوردى - الاحكام السلطانية - ص ١٨٩ .

(١٧٤) رحلة ابن جبير - ص ٢٦٠ .

مدرجاتها أو قاعات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والمبرزين في العلم تخليداً لذكراه ، أو تلك المنح العلمية التي تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير ، وتقدمها لمن يتفوق من الطلاب في ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فإن تلك الملاحظة التي وصفها ابن جبير « بالغرابة » في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، قدت في عصرنا الحاضر ، بعد تطور المجتمعات واتساع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الأمور الطبيعية التي لا تستوقف النظر أو تثير العجب بقدر ما تدل على التقدم الحضاري والتعاون الثقافي وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

أما « الشيخ المعلم » الذي كان يتخذ من المسجد مجلساً له ، فكان - دون ريب - يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ، ولكي يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقيهه وعلمه ان يتبع أموراً خاصة وسلوكاً معيناً خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب المقد الفريد ذلك في قوله : « ومن تمام آلة العالم ان يكون شديد الهيبة ، رزين المجلس وقوراً ، صموتاً ، بطيء الالتفات ، قليل الاشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يغضب ، ولا يهرج في كلامه ، ولا يمسح عثونه (لحيته) - عند كلامه في كل حين ، فان هذه كلها من آفات المي « (١٧٥) .

من جهة اخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) في كتابه « تذكرة السامع والتكلم في ادب العالم والتعلم » عن مجموعة من النصائح التي يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكي ينجح في عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها في عالم الاسلام منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ومشاركتها للمسجد في هذه المهمة الجليلة . اشار ابن جماعة على المدرس بالا يعمل وقت جيعه أو عطشه أو همه أو غضبه أو اضطرابه أو قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التي عليه ان يتبعها اذا اراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحسه على عدم التكرار والإطالة في الحديث حتى لا يمل السامع ، وان يراعى في الوقت نفسه عدم الإيجاز أو التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره بالا برفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفقه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والالام بما يقول (١٧٦) . والحق أن مثل هذه النصائح والملاحظات يمكن أن تنسحب على كل من يمارس التدريس سواء في المدرسة أو المسجد أو الكتاب وغيرها من مراكز العلم لأن مهمة المشتغل به تتمثل في توصيل المعلومة الى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فاذا أضفنا الى ذلك ما اشرنا اليه من قبل مما كان يفعل بعض « الشيوخ » مع طلابهم في حلقات الدرس

(١٧٥) ابن عبد دبه - المقد الفريد - ج ٢ ص ٢٢٠ .

(١٧٦) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم - التربية عبر التاريخ - ص ١٧٣ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم واثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب تضاعفت الفائدة واصبح الطالب مؤهلا للمساهمة فى العطاء الفكرى وقادرا على المشاركة الإيجابية بالرائى السديد والقرار المناسب فى كل ما يواجهه فى ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصاعب وقضايا .

تبقى بعد ذلك العرض اشارة الى « اجازة الطالب والطريقة التى كان يتم بها كتابته ونشر مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتدريسه » . فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة ان الطريقة التقليدية التى شاعت واتبعها « الشيوخ المعلمون » كانت تلتخص فى ان يملئ كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمى ما يريدهم ان يعرفوه ، سواء عن راءى السلف ، او راءيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدونون ما يقول ، وفى بعض الاحيان كان النابون منهم لا يكتفون بما يلقى عليهم فى حلقة الدرس ، فكانوا يتسابقون الى لقاء شيخهم بعيدا عن ذلك المجلس العام سواء فى المسجد او فى منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويعجب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه ، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة اخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمى مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل ان يقنع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريديه الذين تربوا فى « مدرسته » فسمعوا منه واخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الخصب ، عندئذ تصبح هذه الحصيلة العلمية التى جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لاجراج مؤلف استاذهم الى عالم الوجود ، ويحدثنا فى هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم واللغوى ابى عمر محمد بن عبد الواحد المطرز المعروف بالزاهد ، الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، انه ظل يملئ كتابه فى اللغة المعروف « بكتاب الباقوت » على طلابه الذين انتظموا فى حلقاته العلمية بمسجد ابى جعفر المنصور فى بغداد سنة ٣٣١ هـ ، أى انه ظل يملئ على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل (ارتجالا من غير كتاب ولا دستور مجلسا مجلسا) اكثر من خمس سنوات واربعة شهور (١٧٧) . ونعلم فى هذا الشأن ان فقه الامام ابى حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهر الا تلاميذه الذين لازموه وانتظموا فى حلقاته وحضرو مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على راسهم ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذى وضعه للخليفة الرشيد وأول من تولى منصب قاضى القضاة بالعراق ، وزميله ابو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى ، ثم جاء من بعدهما الفقيه ابو عبدالله محمد بن شجاع الحاجى

(١٧٧) الفهرست لابن النديم - ص ١١٩ - ١٢٠ - انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان عباس فى كتابه « العرب فى صقلية » ص ٩١ .

(ت : ٢٥٦ هـ) الذي بز نظرائه من أهل زمانه وعمل على إظهار فقه الإمام أبي حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذي فتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلاه في الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث أفادوا بصورة مباشرة في الحركة العلمية وازدهارها ليس فقط بعد حصولهم على « الإجازة » التي تؤهلهم لأخذ أماكنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلملب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون في دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعلا في اخراج العديد من المؤلفات الهامة وإظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العبد من كتب التراث التي تزدان بها المكتبة العربية في فروع العلم المتعددة ، والتي كان من الممكن ألا تجد طريقها إلى عالم النور ليستفيد بها من جاء من بعدهم .

لذلك كله كانت مثابة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه ، وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الأساسية والأعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فإذا ما تأكد « شيخه » من كفايته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، أصبح مؤهلا « للإجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الأولى أو الأخيرة من الكتاب الذي جمع مادته أو قرأه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك ، وفي نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب أيضا ، ويقال إن من أقدم الإجازات التي وصلت إلينا إخبارها تلك التي منحها محمد بن الأشعث إلى تلميذه هارون بن موسى العكبري يجيزه فيها أن يروي عنه ما حدده له فيها (١٧٩) .

هكذا كان دور المسجد ونشطا ومؤثرا في المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من أئمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان في ذات الوقت وبنفس القدر من الأهمية مفيداً وفعالا في تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الإسلامي . ولكي يظهر هذا الجانب المضيء في تاريخ المسجد فإن الأمر يحتاج إلى وقفة أخرى نعالج فيها أثر المسجد في نشأة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما في تاريخ الفكر الإسلامي وتطوره . ولكن هذا موضوع طويل ومشوق ويحتاج إلى دراسة مستقلة . ولذا نرجو أن نعود إليه مرة أخرى فيما بعد . ولكن الذي لا شك فيه هو أن اتساع رقعة دولة الإسلام ودخول شعوب وأجناس جديدة تحت سلطانها ، واختلاف البيئة في تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من تباين في المصالح التي تستنبط لاجلها الاحكام

(١٧٨) ابن النديم - الفهرست - ص ٥ ، ٣ .

(١٧٩) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم - التربية عبر التاريخ - ص ١٧ ، ١٧ .

والتشريعات فى المعاملات وفى معرفة الحلال والحرام ، بالإضافة الى التفاوت فى العقول ووجهات النظر فى فهم حقيقة النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، لا شك ان ذلك كله كان من الأسباب الاساسية التي أدت الى ظهور الأئمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالي الى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد ان اُضيف الى مصادر التشريع الاولى - القرآن والسنة - الاجماع والاجتهاد بالقياس والرأى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ اوائل القرن الثانى للهجرة من جهة اخرى .

وعلينا ان ننبه هنا الى ان الاختلاف بين هؤلاء الأئمة لم يكن على الأصول ولكن فى الفروع وفى النصوص التي تحتل الاجتهاد فى التفسير تمثيلاً مع قول الله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات ، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » . فكان لكل من هؤلاء الأئمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من احكام فرعية استنبطت بخطئة تشريعية خاصة ، والجدير بالذكر ان المسجد الجامع كان له اثر كبير فى حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفى نشاطهم الفكرى والعقلى ، فلعب دوراً اساسياً فى نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفى تعريف الناس بها ونشرها فى البلاد الاسلامية كما أوضحنا فى الصفحات السابقة .

★ ★ ★

الإمام أبو منصور الماتريدي

فتح الله خليف

الماتريدي والأشعري :

ويؤسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية في تلك البلاد . وفي مصر أصدر الإمام أبو جعفر الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة إلى الفقه ، فذاعت شهرته كفقيه لأن أهل مصر رغبوا عن الخوض في العقيدة وأقبلوا على التفقه في أمر دينهم . أما الأشعري والماتريدي فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعاً للبيئات الأولى لمدرسة أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية . يقول طاش كوبري زادة « ثم أعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام بجلان : أحدهما حنفي والآخر شافعي ، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي امام الهدي ..

في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس ، أي منذ ما يقرب من ألف عام ، شهد العالم الإسلامي تحولاً عميقاً في مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة في مختلف أرجاء المسالم الإسلامي على المذاهب الكلامية الأخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففى العراق أعلن الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى عام ٣٢٤ هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته إلى السنة بعد أن قضى أربعين عاماً على مذهب الاعتزال . وفي بلاد ما وراء النهر كان الإمام أبو منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٢٣ هـ يتعقب أبو القاسم الكعبي امام المعتزلة في بخارى وسمرقند

الاسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة
التحرفين عن السنة ومذاهب السلف . (٤)
هذا مع أن الماتريدي كان أسبق من الأشعري
الى نصرة مذهب أهل السنة والجماعة (٥)،
كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ
الأشعري على الاعتزال وظل معتزليا الى سن
الأربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن
الماتريدي في اجمال كثير من المؤرخين وأصحاب
التراجم له ، فلم يذكره ابن النديم المتوفى
عام ٣٧٩ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدي بأقل
من خمسين عاما ، بينما يذكر الامام ابو جعفر
الطحاوى المتوفى عام ٣٣١ هـ معاصر الماتريدي
وشيوخ الاحناف وامام أهل السنة في مصر (٧)
كما يذكر الأشعري (٨) . ولم يترجم له ابن
خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدى ولا
صاحب فوات الوفيات . بل أن ابن خلدون
لم يذكره في مقدمته في الفصل الذى كتبه
عن علم الكلام . كما أهمله جلال الدين
السيوطي ، فلم يذكره في طبقات المفسرين
بالرغم من أن الماتريدي علم من اعلام التفسير ،
يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات
القرآن أو تأويلات أهل السنة . (١٠)

واما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس
الجماعة امام المتكلمين وناصر سنة سيد
الرسلين والذاب عن الدين والساعى في حفظ
عقائد المسلمين ابو الحسن الأشعري
البصرى ... (١١) وجاء في حاشية المولى
مصلح الدين مصطفى الكستلى على شرح
العقائد النسفية للتغزاتى : « المشهور من
أهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الأصار هم الأشاعرة اصحاب
ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن سالم
ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابي بردة بن
ابى موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه
السلام ... وفي ديار ما وراء النهر الماتريدي
اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
الغياثي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب
ابى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي
حنيفة » (١٢) . ويقول الزبيدي : « اذا أطلق
أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة
والماتريدي » (١٣)

بالرغم من أن هذه النصوص توضح أن
الأشعري والماتريدي هما علما أهل السنة
والجماعة فانه وجد دائما ميل للتقليل من
شأن الماتريدي وتقديم الأشعري على أنه علم

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ .

(٣) انصاف السادة الثقلين ج ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .

(٤) Macdonald, D.B., Development of Muslim Theology, p. 187, London 1903,
وايضا مقالته في :
The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

(٥) البياضى : اشارات المرام ص ٢٢ .

(٦) ابن عساکر : تبين كذب المغترى فيما نسب الى الامام ابي الحسن الأشعري ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٧) الفهرست ص ٢٩٢ ، طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

(٩) وهو يترجم ايضا للطحاوى .

(١٠) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير . وبدأ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية في مصر في نشره .

الأزهريين ، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع في علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع في الخوض في علم أصول الدين .

ويقول مكدونالد بان محمد عبده تأثر بالماتريدي دون أن يذكر اسم الماتريدي في رسالته . ونقول انه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدي لأنه درس التوحيد في الأزهر في العقائد النسفية ، وهي نص في العقيدة على مذهب الماتريدي كما قدمنا . ورسالة التوحيد للإمام محمد عبده تشهد على هذا التأثير .

اتفاق الماتريدي والأشعري في المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدي - كما يسلك الأشعري - منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والكيفية المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . كما يتخذ الماتريدي والأشعري موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض . فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب ، فليس المذهب الا تطبيقا للمنهج . يلتقيان في إثبات صفات الله ، وفي كلامه الأزلي ، وفي جواز رؤيته ، وفي بيان عرشه وأستوائه ، وفي أفعال عباده ، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم ، وفي شفاعته رسوليه . وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل إنها أهم موضوعات علم الكلام .

ومن الغريب أن يشارك أصحابه أنفسهم - بدون قصد منهم - في ازكاء هذا الميسل . فالأحناف في طبقاتهم وتراجيحهم مروا على صاحبهم سريعا حتى لا يكاد ينظر الباحث في هذه المصادر إلا بشذرات قليلة عن حياة الماتريدي (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعري بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عنائية الشافعية بأمامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم .

بل إن الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وإنما تعداه إلى من نصروا مذهب الماتريدي وعقيدته . فالإمام عمر النسفي لا يذكر الماتريدي في كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر في مصر هذا الكتاب مصدرا أساسيا في دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال إلى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الأزهر وطلابه في مادة التوحيد . وكتاب العقائد النسفية لا يعدو أن يكون مجرد فهرست لكتاب « تبصرة الأدلة في أصول الدين » للإمام أبي المعين النسفي ، وهو أكبر من جاء بعد الماتريدي ونصر مذهبه ، وأسهم بحق في تدعيم العقيدة الماتريدية فكان واحدا من أعظم أئمتها شأنا بعد الماتريدي (١٢) . وكان من الطبيعي أن ينال الماتريدي والماتريدية حظا أوفر من العناية تبعاً لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهي التسمية المفضلة عند علماء الأزهر لعلم الكلام أو علم أصول الدين ، ليس محل عناية كبيرة لدى

(١١) انظر الكفوي : كتاب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، الكفوي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٢٢٤ هـ .

(١٢) فرغت من تحقيق مطبوعة « تبصرة الأدلة في أصول الدين » للإمام أبي المعين النسفي عام ١٩٧٥ ، وأودعتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت لتشر في سلسلة بحوث ودراسات التي يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهي نفس السلسلة التي صدر عنها كتاب التوحيد للإمام الماتريدي الذي نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الأهلية في لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام بقي حتى كتابة هذه السطور في عدة المطبعة الكاثوليكية . وكان من المقدران يصدر عام ١٩٧٧ . ونأمل أن يجد طريقه إلى النور في القدر القريب لتملي بذلك للماتريدية بعض ما تستحق من اهتمام .

وحق من غير ادراك ولا تفسير ولا نقول بالادراك لقوله : « لا تدركه الابصار » فقد امتدح به بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية ... وايضا ان الإدراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ ، اذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، وانكأ وتعلق ، واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » . (١٦)

فالاشعري والماتريدي « بلا كفة » بنفيان كيف من الرؤية وعن كل الصفات الخبرية التي وردت في التنزيل وأخبر الله بها والتي يدل ظاهر معناها على الأعضاء والجوارح . فيد الله بلا كيف وكذلك الوجه والعين والساق .

ويتوسط الاشعري في افعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان : العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ، ويقدر على الكسب ، ونفى قدرة الاحداث وأثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدي فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام في افعال

يتوسط الاشعري في الصفات فيذكر ابن عساكر انه « نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالابصار » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدي ، اذ نقرا في كتاب التوحيد « وليس في اثبات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كلنا اردنا به ما يستقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الاشعري في رؤية الباري فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المراتب ، وقالت المعتزلة والجهمية والتجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فلكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف » . (١٥)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدي فيقول : « القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم

(١٣) ابن عساكر : تبين كذب المعتزى ص ١٤٩ . وانظر أيضا : الاشعري ، كتاب اللعص ص ١٠ - ١٣ ، ومقاتل الاسلاميين ص ٢٢٠ ، ٢٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

(١٤) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٢٢ - ٢٥ .

(١٥) ابن عساكر : تبين كذب المعتزى ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١٦) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(١٧) تبين كذب المعتزى ص ١٤٩ .

بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن أن يقال أن صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية! وهى أظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل في كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستاني : « ثم طالع بعد ذلك شيخوخة المعتزلة كتب الفلاسفة حين فترت أيام الامون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، اما لان أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التى اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية! نقرأ في صفة أهل السنة من الأشعرية والماتريدية : « انهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكتب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية اعمى العين بقية اندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واستناد جميع الموجودات الى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فنلك في التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق أهل السنة في الأصول ، ويختلفون بعد ذلك في الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على أنها معاني قديمة

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله ... وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم ... وليس في الاضافة الى الله نفى ذلك ، بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها ... » (١٨)

فالفعل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الانسان ، اذا اضيف لله يسمى خلقا ، أى أن قدرة الاحداث أو اليجاد بعد العلم هى لله سبحانه وتعالى ، واذا اضيف للانسان يسمى كسبا .

وهكذا في جميع اصول المذهب يلتقى شيخا السنة على منهج واحد ومذهب واحد في أهم مسائل علم الكلام التى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري ومن تابعه على هذا الرأى (١٩) ، كما أنها ليست أقرب الى الاعتزال منها الى الأشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذى يذهب ايضا الى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية الا في مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن أن نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية ، وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيعرفونه

(١٨) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(١٩) من أمثال الشيخ ابو زهرة في كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٠) محمود قاسم : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١١٨ - ١٢٣ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٢١) العقائد السلفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

(٢٢) ابن الجوزي : مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٠٨ - ٢١٣ ، القاهرة ١٩٣١ .
PATTON, W.M., Ahmad Ibn Hanbal and the Minha, Leyden, 1897.

(٢٣) الشهرستاني : كتاب المل والنحل ج ١ ص ٣٢ ، طبعة الشئ ببغداد .

(٢٤) البيهقي ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٥٢ .

صفة إضافية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل التي هي عند الأشاعرة حادثة بحدوث الأفعال . وقد أثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التي تتعلق بإيجاد الممكنات وتؤثر في إخراجها من العدم إلى الوجود ، ونقصوا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بإيجاد الممكنات لأن ذلك وظيفة التكوين أو التخليق .

أما الأشعرية فيرون أن القدرة هي الصفة المتعلقة بإيجاد الأشياء والمؤثرة في إخراجها من العدم إلى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على انضمام الإرادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والإرادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين إلا تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة الله إيجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الأشاعرة لها تعلق صليحي قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، الآخر تعلق تنجيزي حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزي ، الحادث الذي هو نفس إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود . وعلى ذلك لا يرى الأشاعرة معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء . (٢٧)

أذن فوراء الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية في صفة التكوين اختلاف في صفات الفعل ، واختلاف في صفة القدرة ووظيفتها ، ولا يخرج واحد من دائرة أهل السنة لأنه

قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غير ذاته . قاله عندهم عالم يعلم أو عالم وله علم (٢٥) ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال في قدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالأشعرية والماتريدية متفقون على أن الله تعالى باق ، ولكنهم يختلفون في معنى بقاءه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم أنه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بعبارة أخرى : هل البقاء أو استمرار الذات في الوجود معنى زائد على وجود الذات أم أنه هو عين وجود الذات في الزمان الثاني . ففى والذهن يفرق بين وجود الشيء وبقاءه . ففى الزمان الأول للوجود يقال للشيء بأنه موجود ، وفى الزمان الثاني يقال للشيء بأنه باق . فى رأى الأشعرى وكثير من أصحابه أن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي مثلها فى ذلك مثل العلم والقدرة والإرادة وسائر صفات المعانى . ونصر قول الأشعرى نفر من الماتريدية منهم الإمام نور الدين الصابوني مخالفاً بذلك جمهور أصحابه من الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقي ، كما ينكره بعض الأشاعرة كامام الحصريين وفخر الدين الرازى . (٢٦)

أما صفة التكوين فإن الماتريدى وأصحابه يعتبرونها صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هي عند الأشاعرة

(٢٥) يقول النسفى : « ثم اعلم أن عبارة أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال : أن الله تعالى عالم يعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . وأكثر مشايخنا (يقصد الماتريدى وتلاميذه) استنموا من هذه العبارة احترازاً عما يتوهم أن العلم آلة وإداة ، فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . تبصرة الالاف ، مطبوعة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان « الكلام في اثبات صفات الله تعالى » .

(٢٦) Kholeif, F., Study on Fakhr Al-Din al-Razi, pp. 89-90.

Ibid, pp. 89-104.

في بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لا يجوز ان يكون علة لصحة الرؤية ، لان الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بعدم ، والمدم لا تأثير له في الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذن وجود الله علة سالحة لصحة رؤيته . واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٣٠)

وقد اصطنع جميع اصحاب الأشعرى هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة في ذلك واعلن أنه ينحاز الى أبي منصور الماتريدي ويعتقد معه ان رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . (٣١) وكما انشق الرازي عن أصحابه من الأشاعرة ورفض متابعتهم على الدليل العقلي على إمكان الرؤية وانضم الى الماتريدي كذلك انشق جميع اصحاب الماتريدي عنه وانضموا الى الأشعرى واصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا . (٣٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستي أهل السنة والجماعة . (٣٣) وهي

اختلف مع أصحابه في تفاريع المذهب ، لأن الاصل ثابت ومتفق عليه وهو اجماع أهل السنة على اثبات الصفات الزائدة على الذات كمعاني قديمة لا هي الذات ولا هي غير الذات .

والاجماع منعمد بين أهل السنة من الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم بلا كفة في الرؤية والصفات الخبرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يعلم بدليل من العقل أو أن ذلك مرده الى النقل وحده . اما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبا سدا (٢٨) لكنهم يختلفون بعد ذلك حول امكان التدليل على جواز رؤية الله عقلا . اما الماتريدي فانه يرى أن العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله ، ويذهب الى اننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لانها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٩) أما الأشعرى فقد ذهب الى أنه يمكن التدليل عقلا على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن أن نلخصه على النحو الآتي : ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود فيجوز أن يرى . اما ان المراتب في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه اننا نرى اشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع

(٢٨) الأشعرى ، الاثانة ص ٩ ، ١٠ ، الملص ص ٣٤ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٢٩) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

(٣٠) الأشعرى : الملص ص ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازي : الأربعين ص ١٩١ .

(٣١) كتاب الأربعين ص ١٩١ .

(٣٢) انظر مثلا تبصرة الأدلة للنسفي مخطوطة القاهرة رقم ٢ ، توحيد ، عمر التسفي : العقائد النسفية ص ٩٤ ، كشف الاسرار للزودي ج ١ ص ٥٩ ، البداية لتور الدين العساوي ص ٧٧ - ٨٠ .

(٣٣) انظر في هذه الخلافات الفرعية : شيخ زائمة ، نظم الفرائد وجمع الفوائد ، أبو عدي ، الروضة البهية في ما بين الأشعرية والماتريدية ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب رقم ٣٤٤١ ج ٢ من مجموعة من ورقة ٩٥ - ١١٤ . تاج الدين السبكي ، قصيدة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، مخطوطة الجامعة المصرية رقم ٢٠٢ .

عليه ، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازها فقط ، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسائل (٣٤) .

• • •

نعود بعد هذه الجولة مع شيخى اهل السنة والجماعة لنزيد الامر وضوحا وجلاء لمذهب الماتريدى ، وهو موضوع بحثنا ، ونتعرف على الرجل واعماله .

١ - الماتريدى : الرجل واعماله اسمه ونسبه :

هو الامام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، والماتريدى نسبة الى القرية التى ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٣٥) . وماتريد قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٣٦) . ويلقب الماتريدى عند اصحابه بعلم الهدى وامام الهدى وامام المتكلمين ، وكلها تدل على مكانته عند اصحابه ومنزلته في العلم وجهاده في نصره السنة والدفاع عن العقيدة واحياء الشريعة (٣٧) .

لا نعرف شيئا عن والديه ولا عن أحد من أسرته ، وان كان المؤرخون يذكرون أن نسبه يرجع الى أبى أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة (٣٨) .

تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين . فقد وجدنا اصحاب الماتريدى يخالفون شيخهم احيانا وينصرون رأيا للأشعرى ، كما وجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتقون رأى الماتريدى . وعلى ذلك لا يجوز أن نتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سندا للحكم على الماتريدى بأنها أقرب الى المعتزلة منها الى الأشاعرة . ولو سلطنا مثل هذا المسلك لأخرجنا شيئا من شيوخ الأشاعرة مثل الامام فخر الدين الرازى من دائرة اهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال ، فانه يمضى احيانا مع المعتزلة الى الحد الذى يجعله لا يتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعرى واصحابه في كثير من المسائل . ورغم انه قد سار في الطريق شوطا طويلا مع المعتزلة الا انه مع ذلك ظل في نطاق اهل السنة لانه لم يخرج على المبادئ الاعتقادية الأساسية لاهل السنة والجماعة . فليست العبرة بما بين رجال اهل السنة من خلافات في التفاريع ولكن العبرة بالإجماع على المبادئ والأصول . يقول ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب : « اعلم أن اهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل ، وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك وبالجمله فهم .. اهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية ابو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية ابو منصور الماتريدى . وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع

(٢٤) البياضى ، اشارات الرام ، هامش ص ٢٩٨ .

(٢٥) السمعى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، طبعه ليدن ولندن ١٩١٢ .

(٣٦) يصف القنسى نهر جيحون فيقول « ووجدت في كتاب بالمرعة اربعة انهار من الجنة في الدنيا : النيل وجيحون والفرات والرس » احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٢٢ ، طبعه ليدن ١٩٠٦ .

(٣٧) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيرين من فقهاء مذهب النعمان ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ ٣ ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم ج ٢ ورقة ٤٩١ ، للكتوى ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السمعى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، الزبيدى ، انحاف السادة الثقلين ج ٢ ص ٥ .

فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجاني ، وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصر بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمروندى ، وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن ، اربعتهم عن الإمام أبي حنيفة « (٤٢) » .

أما أبو نصر العياضى أول شيوخه فهو انصارى مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصارى الخزرجى « (٤٣) » . كان من اهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف اربعين رجلا كلهم من اقربان الماتريدى وهو يحارب الكفرة في بلاد الترك « (٤٤) » . ويذكر المؤرخون انه لم يكن احد يضاهيه في البلاد في علمه وورعه « (٤٥) » . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران أبو أحمد العياضى وأبو بكر العياضى عن ابيهما الورع والتقوى حتى قيل في حق ابنه أحمد : « الدليل على صحة مذهب أبى حنيفة ان أبا بكر أحمد العياضى على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهباً مختاراً لم يعتقده أبو أحمد العياضى رحمه الله » « (٤٦) » .

ورغم أن أبا نصر العياضى كان شيخاً للماتريدى فإنه كان يجلس معه في حلقة أبي بكر أحمد الجوزجاني ، فقد تخرجاً معا في حلقاته . ويذكر الكفوى أن أبا بكر أحمد

ولذلك نجد الإمام البياضى يذكر « الأنصارى » صراحة عند ذكر اسم الإمام الماتريدى حيث يقول : الإمام أبو منصور محمد بن محمد محمود الماتريدى الأنصارى « (٣٩) » .

ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح أنه ولد حوالي ٢٢٨ هـ لان أحد اساتذة الماتريدى هو محمد بن مقاتل الرازى الذى توفى عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدى قد عاش ما يقرب من المائة عام ، لان المؤرخين متفقون على أنه توفى عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م « (٤٠) » .

ثقافته :

نقرأ في المصادر التى بين ايدينا أن الماتريدى تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهى الى الامام أبى حنيفة . يذكر الكفوى أن الامام الماتريدى « تخرج بأبى نصر العياضى ، وتفقه على أبى بكر أحمد الجوزجاني » عن أبى سليمان الجوزجاني ، عن محمد ، عن أبى حنيفة « (٤١) » . ويقول الزبيدى : « تخرج بالامام أبى نصر العياضى .. ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق ابن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز ومن مشايخ الماتريدى محمد بن مقاتل الرازى قاضى الرى فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضى ونصر بن يحيى

(٣٩) البياضى ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمي، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، المكتوى ، الفوائد البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ .

(٤٢) اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

(٤٣) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٠ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٢٠ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٢٠ .

(٤٦) التميمي ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٥٥٨ .

تحوّلت من « عقيدة » إلى « علم » أى إلى « علم كلام » على يد الماتريدي . لأنه « حقيق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة ، وأقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية » . فكان هو « متكلم » مدرسة أبى حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ، ولذلك سميت المدرسة باسمه ، وأصبح المتكلمون على مذهب الإمام أبى حنيفة في بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية ، واقتصر اسم أبى حنيفة على الاحناف المتخصصين في مذهبه الفقهي .

وتخرج على الماتريدي أربعة من أئمة العلماء هم أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي المتوفى عام ٣٤٠ هـ والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغني والإمام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوى المتوفى عام ٣٩٠ هـ والإمام أبو الليث البخاري (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب امامهم ويتقنونه ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه أحيانا ، ويسهمون بذلك في تدعيم العقيدة الماتريدية لأهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

الجوزجاني « كان عالما جامعا بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان في أنواع العلوم في الفرة العالية » (٤٧) وكذلك كان يجلس الإمام أبو بكر أحمد الجوزجاني مع تلميذه الإمام أبى نصر العياشي في حلقة شيخهما الإمام أبى سليمان الجوزجاني لتلميذ محمد بن الحسن صاحب الإمام أبى حنيفة . ويذكر ابن النديم أن أبى سليمان الجوزجاني « كان ورعا دينيا فتيها محدثا » (٤٨) .

تلك هي مشيخة الصلاح والتقوى التي تخرج فيها الماتريدي . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للإمام أبى حنيفة ورسائله ووصاياه في أصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الأكبر » المنسوب إلى أبى حنيفة و « الرسالة » والفقه الأبسط » وكتاب « العالم والمعلم » و « الوصية » هي التعليلة التي يحملها فقهاء مذهب العثمان في أصول العقائد . وقد حملها الماتريدي ورواها عن شيوخه ، ولكنها أخذت شكلا آخر على يده . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لعقيدة أهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من أصول

(٤٧) الكلوي ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) البيهقي ، اشارات المرام ص ٢١ - ٢٢ .

(٥٠) وعلى متوال هذا البيان اصدر الطحاوي امام اهل السنة في مصر ومماصر الماتريدي رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعه حلب ١٢٤٤ ، كما اصدر الاشعري : « الإبانة عن أصول الديانة » ، طبع في القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكلوي ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٠ ، الكلوي ، الفوائد البهية ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الامام أبو المين النعني المتوفى عام ٨٠٨ هـ من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي ، وهو بين الماتريدية كاتبا لآلئ والفرابي بين الأشعرية . ويأتي كتاب النعني « تبصرة الأدلة في أصول لدين » بعد كتاب التوحيد للامام الماتريدي كمصدر أساسي من مصادرنا عن العقيدة الماتريدية . ومن هذين الصديقين أخذ علماء الماتريدية أصول المذهب من أمثال الامام تود الدين الصابوني المتوفى عام ٨٠٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين التي حققناه ونشرناه عام ١٩٦٩ .

مؤلفاته :

« التأويلات » أسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، وأوضح وايسر . فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يفرقنا في متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازي مثلا في تفسيره . وتفسير الماتريدي يشهد بسعة علم الماتريدي وغزارة معارفه في علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذي نشرناه من عشر سنين مضت(٥٤) وكتاب المقالات . اما كتبه الاخرى فقد ضاعت كلها .

**٢ - مذهب الماتريدي وعقيدته**

١ - لا يخرج الماتريدي على الاجماع النمقد بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على ابطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الاشعري والاشعرية الى حد تكفير المقلد ، اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال ، بل انهم يرون انه « لا يصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكيا غير مصدق (٥٥) . على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليها فور ان يراهق البلوغ او قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها حاشا السمناني الى انه لا يكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبري : من بلغ الاحلام او الاشعار من الرجال والنساء او بلغ الحيفض من النساء

تدل عناوين الكتب التي يذكرها المؤرخون للماتريدي على انه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل ايضا على سعة معارفه والماسه بعلوم الدين من فقه واصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض اصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات ، امام اهل الارض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته . ففى الرد على المعتزلة صنف الماتريدي كتاب « بيان وهم المعتزلة » « رد الاصول الخمسة لابى محمد الباھلى » . وفى نقض آراء الكعبي ومؤلفاته صنف « رد اوائل الادلة للكعبي » « رد تهذيب الجدل للكعبي » « رد وعيد الفساق للكعبي » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف في ذلك « الرد على اصول القرامطة » « رد كتاب الامامة لبعض الروافض » .

اما مؤلفاته في اصول الفقه فهى « ماخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب في التفسير والكلام على طريقة اهل السنة ، كما يصنف في الفقه . فيسمى كتابه في التفسير « تاويلات اهل السنة » ، او « التأويلات الماتريدية في بيان اصول اهل السنة واصول التوحيد » . يصف حاجى خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن » (٥٣) . ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا في طبقات الفسرين . ويذكر حاجى خليفة ايضا انه اسهل تناولا من كتبه الاخرى ، ولذلك اخذ منه اصحاب الماتريدي وعولوا عليه . والحق ان

(٥٣) حاجى خليفة ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ج ١ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ، طبعة استنبول ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر من دار المشرق - بيروت ١٩٧٠ هـ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ١ ص ٤١ طبعة الثنى ببغداد .

ويقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى الفصل الذى عقده فى كتاب المغنى فى ابواب التوحيد والعدل فى بيان فساد التقليد : « اعلم ان القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لان تقليد من يقول بقدوم الاجسام ليس باولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما ان يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، او يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال ايضا ، وكذلك القول فى سائر المذاهب .. وليس له ان يقول : اقلد للاكثر فى ذلك ، وذلك لان الحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب ان يعرف الحق بغير هذه الطريقة » (٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على اثر الماتريدى على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد ان يكون القاضى عبد الجبار قد تأثر فى ذلك بالماتريدى ، لان القاضى عبد الجبار نشأ على مذهب اهل السنة والجماعة قبل ان يتبع المعتزلة (٥٩) .

واذا كان التقليد باطلا مرفوضا من العقل فانه مذموم ايضا من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين فى كتابه الكريم فى آيات كثيرة . قال تعالى : « انما وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكرهنا فافضلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير فى التنزيل .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : انه اذا بلغ الفلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الاشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ (٥٦)

اما المعتزلة فلا تخرج اقوالهم فى ابطال التقليد عما يقوله الماتريدى . فلم يقل القاضى عبد الجبار المعتزلى المتوفى عام ١٥٤ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدى باثنتي عشرة وثمانين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدى . وليس بينهما اختلاف الا فى العبارة فقط ، اما سياق الادلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدى : « انا وجدنا الناس مختلفي المذاهب فى النحل فى الدين ، متفقين - على اختلافهم فى الدين - على كلمة واحدة : ان الذى هو عليه حق ، والذى عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم فان كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده . على انه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم الا ان يكون لاحد ممن ينتهى القول اليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعى ، وبرهان يقهر النصفين على اصابته الحق ، فمن اليه مرجعه فى الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو الحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدعى هو به .. » (٥٧)

(٥٦) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

(٥٧) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٣ .

(٥٨) القاضى عبد الجبار ، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

(٥٩) انظر ابن الرضى ، التبية والامل ص ٦٦ .

(٦٠) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦٢) سورة الاحزاب ٢٣ آية ٦٧ .

والمناافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بأنفسنا .

وبميز الماتريدي بين نوعين من الخبر ، أولهما خبر المتواتر ، وينبغي النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما أخبار الرسل و « لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ، إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب - مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل - أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن أكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

أما النظر فلزم القول به ، لأنه الحاكم الذي نحتكم إليه في علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يلفظ ، وفيما يرد من الخبر أنه من نوع ما يحتمل اللفظ أولا ، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم في التمييز بينها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما في الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من أنشأه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث .

٣ - والأعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التي هي سبلنا إلى العلم بحقائق الأشياء عند الماتريدي . أما الخبر فإن الله تعالى أخبر أنه خالق كل شيء ، وبدع السموات والأرض وإن له ملك ما فيهن . أما الحس فإننا نحس الأعيان مبينة على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها إلى غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لأن القدم هو شرط الغنا ، إذ القديم يستغنى

كذلك فإن الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه والزنا الاعتبار وأمرنا بالتفكير والتدبر ، (٦٣) وما التقليد إلا « إبطال منفعة العقل لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة » (٦٤) .

٢ - الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من التماس السبل الموصلة إلى العلم بحقائق الأشياء ، وهي عند الماتريدي الحس والخبر والعقل . وناقش الماتريدي قيمة معارفنا ومعيار الحق في المعارف التي تصل إلينا عن طريق الحس والخبر والعقل . ويقدم الماتريدي نظرية في المعرفة يبين فيها أننا لا نستطيع أن نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التي هي سبلنا إلى العلم بحقائق الأشياء ، لأن لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل إلى الوصول إليها إلا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلذ ونألم ، وما به نبقي ونفنى و ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ، لأنه ينكر ما يعاينه بنفسه . وكيف أن يؤله بالآلم الشديد من ضرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم ، فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه إله ومعرفته بآله حتى يجزع ويفجر وينهتك ستره (٦٥) .

أما الخبر - أو شهادة الغير بلغة العصر الحديث - فهو وسيلتنا إلى معرفة اسمائنا ونسبنا واسماء الأشياء جميعا ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ،

(٦٣) انظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الفاشية ٨٨ آية ١٧ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٦٤) ابن الجوزي ، تلبس إبليس ص ٧٩ .

(٦٥) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

(٦٦) المرجع السابق ص ٨ .

(٦٧) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهي الكلمة الصربية المفصلة عند الماتريدي بدلا من كلمة الجوهر .

الأخرى التى كانت منتشرة فى العالم الإسلامى من مجوس وزنادقة وثنية (٧٠) ولا شك أن هذه المناظرات قد أغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة أنفسهم ومنهم الإمام الماتريدى نفسه .

٤ - ويستلخدم الماتريدى أدلته على حدوث الأجسام فى التدليل على وجود الله . إذا كانت الأجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هى قادرة على إصلاح ما فسد منها فى حال قوتها وكما لها ، وإذا كانت الطباع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يهزمها على غير طبعها ، فثبت أن ذلك كله بعلم حكيم .

والماتريدى دليل آخر يتفق فيه مع الأشعرى وينبنى على فكرة التغير . العالم يتغير باختلاف الأحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو أبداً يتغير بتغير تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير ، والأجاز ألوان الثوب بنفسه من غير أصباغ ، أو السفينة تصير على ما هى عليه بذاتها ، فإذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من علم بنشئها قدير ، به تكون ، فذلك أمر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعرى ، فنقرأ فى كتاب اللمع : « مما يبين ذلك (أى أن للخلق صانعا) أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مغتولا ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مغتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرًا مبيتاً فانتظر

بقدمه من غيره . نحس الأعيان محتاجة إلى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن إصلاح نفسها حتى ولو كانت فى حال كمالها وقوتها ، ونحسها محتاجة إلى من يهزم طبيعتها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونحسها محتاجة إلى من يؤلف بين أجزائها وإيعاضها ، كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفى ذلك حديثه (٦٨) .

أما أدلة الماتريدى العقلية على حدوث الأجسام فإنها مبينة على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . لا تخلو الأجسام عن حركة أو سكون ، واجتماع أو تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن أو قبيح ، وزيادة أو نقصان ، وهن حوادث بالحس والعقل ، لأن الضدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك فأننا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا قفراً إلا بمفرق » وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم من جملة العالم ذلك ، إذ هو مؤلف مفروق ، بل الإعجوبة فى تأليف العالم أرفع ، فهو أحق أن لا يفرق ولا يجتمع إلا بغيره . ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان ، فمثله جميع العالم ، إذ هو فى معنى ما ذكرت « (٦٩) .

هذه الآراء التى يذهب إليها الماتريدى يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تتردد عند إبراهيم بن سيار النظام المعتزلى الذى جاء قبل الماتريدى بحوالى قرن من الزمان . وهذه الآراء هى فى الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الأوائل وأرباب الديانات

(٦٨) كتاب التوحيد ص ١١ .

(٦٩) الرجوع السابق ص ١٥ .

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور بنبجى لكتاب الانتصار للخطأ ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٧١) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ ، ويعترف الدكتور محمود قاسم - الذى يحمل حملة قاسية على المتكلمين - للماتريدى « بشرى من الفضل » ، على هذا الدليل الذى استخدمه « فى اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل » . انظر مقدمة الدكتور قاسم لتأليف الأدلة ص ٢١ .

اما فكرة تناهى العالم التى يتخذها الماتريدي هنا اساسا للبرهنة على وحدانية الله فهى فكرة ارسطية ، وان كان ارسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدي، بل ان ارسطو الذى يقول بتناهى العالم قد وقع فى الشرك بادق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

وبرى الماتريدي ان مجيء الرسل بالآيات البينات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، اذ لو كان لله شريك فى ملكه لمنع الرسل من اظهار آياتهم لان فى ذلك ابطالا لالوهيته وشركته (٧٦) .

٦ - والله تعالى موصوف فى الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة والتكوين والرحمة والرزق غيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق فى ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

اما الطائفة الاولى من الصفات ونعنى بها الصفات الذاتية وهى العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة فلا خلاف عليها بين أهل السنة جميعا من حيث انها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى ان عبارة « لا هى ذاته ولا هى غير ذاته » تحتوى على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) : لكن

ان يتحول الطير الى حالة الأجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما امظم فى الاعجوبة كان أولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » (٧٢) .

وينفرد الماتريدي بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا نجده عند أحد قبله من فلاسفة او متكلمين . يستدل الماتريدي بوجود الشر فى العالم على ان العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه ، لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر ، لان من كان وجوده بنفسه لا يرتقى لنفسه الا احوالا هى احسن الاحوال واوقاتا هى اسعد الاوقات وصفاتا هى خير الصفات . فثبت من وجود الشر فى العالم انه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ - وفى التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدي كما يقتصر الأشعرى على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (٧٤) وغيرها كثير فى القرآن ، وانما يعرض الماتريدي لإدلة أخرى نوجزها على النحو الآتى :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناھيا ، اذ لو جاز أن يكون هناك أكثر من اله واحد لأمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد لخُرجت جملة العالم عن التناھى بخروج المحدثين له (٧٥) .

(٧٢) الأشعرى ، كتاب اللمع ص ٦ ، ٧ .

(٧٣) كتاب التوحيد ص ١٧ .

(٧٤) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٧٥) كتاب التوحيد ص ١٩ .

(٧٦) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

(٧٧) مقدمة الدكتور قاسم لتأليف الأدلة ص ١٢٠ .

تلك الأشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من أئمة الإشاعرة حيث يقول : « أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٨١) .

أما الفزائى الذى جاء بعد الباقلاني بشرن من الزمان ونصر مذهب الأشعري فإنه وإن كان يستخدم معنى القوة والفعل والارسطيين لحل هذا الاشكال إلا أنه لا يخرج مع ذلك عما قصد اليه الماتريدي من معنى . يقول الفزائى : « وأما ما يشتق له من الأفعال كالإزاق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ... فقال قوم : هو صادق أزلا ، إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وقال قوم : لا يصدق ، إذ لا خلق في الأزل ، فكيف خالقا (والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الفم يدعى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنىين مختلفين : فهو في الفم صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف في الفم صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف في الفم صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل ، فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع المسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل . (٨٢)

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض إذ يميز بين الوجود في الدهن والوجود في الخارج فيقول : « انها (أى الصفات) لا هو بحسب المفهوم الذهني ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجى ، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات : إلا أنها لا تتغير باعتبار ظهورها في الكائنات » (٧٨) .

أما الطائفة الثانية من الصفات ونعنى بها صفات الفعل كالتيكويين والرحمة والرزق وغيرها فقد توهم بعض المحققين من علماء الكلام من الأشعرية والماتريدي أن شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة واسعة لأن الماتريدي تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الأشعرية أنها مجرد صفات نسبية حادثة . (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة حين تقارن بين آراء الماتريدي وآراء الأشاعرة الذين جاءوا بعده مثل الباقلاني والفزائى .

يقول الماتريدي في كتاب التوحيد : « الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل . وإذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والتدور عليه والمراد (٨٠) . والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء كتلا يتوهم قدم

(٧٨) على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٤ . وانظر أيضا كيف يفسر الفزائى وابن تيمية هذه العبارة : الفزائى ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل ج ١ ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٢٢ .

(٧٩) انظر كتابنا :

A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

(٨٠) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن أيضا مقالة :

Von Manfred, Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, Der Islam, pp. 27-70. vol. 41, 1965.

(٨١) كتاب التمهيد ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .

وان كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى في تسميته ما ورد به الشرع والأذن دون غيره (٨٦) .

وإذا كانت أسماء الله توقيفية جاز لنا أن نسميه « شيء » لقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (٨٧) وقوله « قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لأن الشيئية اسم الاثبات لا غير في العرف ، اذ القول « بلا شيء » نفى ، اذ لم يرد به التصغير ، فثبت أنه اسم الاثبات ونفى التعطيل . (٨٩)

٨ - ورؤية الله عند الماتريدى واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . أى ان الماتريدى يؤمن بجواز الرؤية . لكنه يرى أن العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف أن يتخذ أهل السنة من ماتريدية وأشعرية الآيات التى احتجت بها المعتزلة على نفى الرؤية دبسلا على اثبات الرؤية . أحتجت المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى « لا تدركه الابصار » (٩١) ،

٧ - وقال الماتريدى بالتوقيف في أسماء الله ، فلا يجوز أن نسميه إلا بما سمي به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى ولو أردنا به المفارقة أو الله جسم لا كالأجسام ، أو أردنا به الإثبات أو الوجود (٨٣) . يقول الماتريدى « وحقه السمع عن الله ، ان الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا من أحد ممن اذن له تقليده ، فالقول به لا يسمع ، ولو وسع بالتحت من غير دليل حسى أو سمعى أو عقلى لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليس القول بكل ما يسمى به الخلق ، وذلك فاسد .. » (٨٤) .

ويقول : « لا أحد يجعل الجسم من أسماء الاثبات ، اذ لا يسمى به الاعراض والصفات على احتمالها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به » (٨٥)

وحين جاء ألباقلازى ، وهو أشعري ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدى ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدى . منع الباقلازى من اطلاق لفظ الجسم على الله « لأن الأمة مجمعه على حظر تسميته عاقلا وفطنا وحافظا ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لانه عالم ، وليس العقل والحفظ والفظنة والدراية شيئا أكثر من العلم . واجازته وصفه وتسميته بأنه نور وأنه مأكور ومستهزىء وساخر من جهة السمع ،

(٨٣) المرجع نفسه .

(٨٤) كتاب التوحيد ص ٢٨ .

(٨٥) المرجع السابق ص ٢٨ .

(٨٦) التمهيد ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٨٧) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

(٨٨) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

(٨٩) كتاب التوحيد ص ٤١ .

(٩٠) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٩١) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ .

ويتوقف عن التأويل . ويذكرنا الماتريدى هنا بموقف السلف من التشابهات . سئل ربعة الراى عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينسا التصديق . وروى عن مالك ابن انس انه سئل : كيف استوى ؟ فاطرق براسه ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وكل ما يمكن للعقل ان يقطع به فى هذا الموقف هو ان الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه ويقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال . (٩٧).

١ - والانسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه انه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب ، كما ان الله سبحانه وتعالى حقق للانسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وافعال الانسان وان كانت كسبا له الا انها مخلوقة لله كما قال : « والله خلقكم وما تعملون » (٩٩) . وليس فى اضافتها لله نفيها عن الانسان « بل هى لله بان خلقها على ما هى عليه وأوجدتها بعد ان لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب » (٩٣) . وراى اهل السنة فى قوله تعالى « تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية ، اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لان فيه معنى الاحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب . (٩٤) اما قوله لموسى « لن ترانى » حين ساله « رب ارنى انظر اليك » فمعناه انه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم ان رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة ان يتخذ ولدا او شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكن سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الفكر ، ولكن الله نهاه وعاقبه كما نهى نوحا وعاقب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا يأسه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل امر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل . « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى انه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجعلها نيبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة ان يجهل موسى من اممر ربه - ما عرفته المعتزلة . (٩٥)

٩ - و « الرحمن على العرش استوى » (٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت فى التنزيل ،

(٩٢) سورة الاعراف ١٢٧ آية ١٤٣ .

(٩٣) سورة الشورى ٢ آية ٥١ .

(٩٤) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الراى ، كتاب الاربعين ٢١٣ .

(٩٥) الصابوني ، البداية ص ٧٤ ، الراى ، الاربعين ص ٢٠ ، التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٩٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٩٧) التوحيد ص ٦٩ - ٧٤ .

(٩٨) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٩٩) سورة الصفات ٢٧ آية ٩٦ .

للكتابه اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلمًا ولا ورقًا أو وجد القلم والورق وكانت يده شلاء . وبهذا - أى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (١٠١) ومعلوم كانه لا سبيل في ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك ان الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدي : « الاصل عندنا في المسمى باسم القدرة انها على قسمين : احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بعمولة للافعال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء ... والثاني معنى لا يقدر على تبين حده شئ يصار اليه سوى انه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه . (١٠٢)

اذن فالماتريدي يقسم القدرة التى هى مناط التكليف قسمين : (١) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الآلات وصحة الاسباب . وهذا تفسير للقدرة باللازم ، لان القدرة حقيقة صفة باقى بها للعبد الفصل والترك وقتئذ ميثيقه . (٢) قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفصل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه ايضا من صحة اسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدي لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعدد

وفعلوها » (١٠٠) وبذلك يتوسط الماتريدي بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فعل واختيار وصيرته كآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا فى افعال الانسان .

وتقع افعال الانسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله فى الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الافعال مع توفر اسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيق لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه ، يدل على ذلك ان الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك ايضا ان الفعل فى ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالحجرة مثلا ، فهى فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب انما يتوجه اليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام « انما الاعمال بالنيات » ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

(١٠٦) فأخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوباً تغفر بالتوبة ويكفر عنها مع إبقاء اسم الإيمان وليس الكفر في العرف الا بمعنى التكذيب ، ومركب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . (١٠٧)

والإيمان هو التصديق بالقلب دون الإقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » . (١٠٩) ، وان كان المقر بلسانه تجرى عليه احكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس . عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وإني رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ - ولم يتخلف الماتريدى عن معظم علماء الكلام الأوائل في الرد على المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية ونقص أقوالهم . ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم الوثائق الهامة التي بين أديبنا والتي نجد فيها عرضاً موسعاً لأراء أصحاب هذه المذاهب ومناقشتها وقطعها . فهو أقدم من الفهرست ابن التنديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، وأقدم من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وأقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

التقصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، أما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القدسية ، ولولا القصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور ، أى لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها . ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هي الكسب عند الأشعري ، وليس للعبد في عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماتريدى هو الاختيار أو أن شئت قل هو القصد . فكسب الأشعري مع الفعل لا قبله لأنه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، أما كسب الماتريدى فيجوز أن يكون سابقاً للفعل والقدرة الحادثة معاً .

١١ - والمؤمن لا يخرج عن الاسلام بكبرية يرتكبها من زنى أو قتل . وليس بين الإيمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (١٠٤) وإبأس الله الكافرين من رحمته فقال : « أولئك يشسوا من رحمتى » (١٠٥) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون »

(١٠٣) المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التفاين ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٣٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .

(١١٠) أخرجه مسلم والبخارى وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى وابن حنبل .

والظلمة منحطة من ناحية الجنوب» (١١٣) وجاء في موضع آخر: «وقال الوراق في كتابه وكان ثنويا: هم على ثلاث فرق: فرقة تنفى الاعراض، وأخرى تثبتها أفيارا للجسام وثالثة زعمت أنها صفات، ولا يقال هي الجسم أو غيره». (١١٤) وكذلك بفعل الماتريدي في كتاب التوحيد. (١١٥)

ومن ناحية أخرى نجد اتفاقا تاما بين الرجلين في حكايتهما للمذاهب النورية فنقرأ في الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار في المغنى في حكاية قول المانوية: «زرعوا أن كل واحد منها (أي النور والظلمة) خمسة أجناس... وحكى عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة، فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر، ولها حواس خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر...» (١١٦)

ونقرأ في كتاب التوحيد في الفصل الذي ذكر فيه الماتريدي أقاويل المانية: «ولكل واحد منهما (أي النور والظلمة) خمسة أجناس: حمرة وبياض وصفرة وسواد

عام ٥٥٨ هـ. وكان الفهرست والمثل هما المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق إلى وقت ليس بعيد.

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما أسهم به الماتريدي من نقض لآراء هذه الفرق، لأننا نعلم أن المعتزلة - الذين فقدت معظم مؤلفاتهم، وخاصة مؤلفات شيوخهم الأوائل - كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير في هذا الشأن، وقطعوا في مناظراتهم كثيرا من أبواب هذه المذاهب. (١١١) وإذا عدنا الجزء الخاص بالفرق غير الإسلامية من كتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الذي جاء بعد الماتريدي حصيلة آراء المعتزلة في مذاهب هذه الفرق ومناقشتها، فأننا نجد بين كتاب المغنى وكتاب التوحيد شبها كبيرا.

فمن ناحية نجد صاحب المغنى يعتمد صراحة في حكايته للمذاهب النورية على أبي عيسى الوراق (١١٢) المتوفى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه في مذاهب النورية. فنقرأ في الفصل الذي كتبه بعنوان «حكاية قول المانوية»: «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال

(١١١) النية والامل ص ٢٥ - ٢٧.

(١١٢) هو أبو عيسى الوراق استاذ الرافعي المحدث ابن الروندي. كان الوراق ثنويا منابيا، وظهر الرفض، توفي عام ٢٤٧ هـ.

(١١٣) المغنى ج ٥ ص ١٠.

(١١٤) المرجع السابق ص ١١.

(١١٥) يذهب الأستاذ جورج فيدا في مقالته عن الماتريدي:

G. VAJDA, "Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Dayssanites et des Marcionites", *Arabica*, Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يذهب فيدا في هذه المقالة إلى أن الماتريدي يتنقل مع الوارث في حكايته للمذاهب المانوية والدريمانية والريونية، ويرجع فيدا أن يكون الوراق والماتريدي قد استقيما معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد.

(١١٦) المغنى ج ٥ ص ١١.

وخضرة ، فلكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس . . . فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر . . . » (١١٧)

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماترىدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الاخلاص عن الوراق وحكايتهما لهذه المذاهب بل تعداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على اقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب المفنى : « وبعد ، فانه يلزمهم اذا وصفوا الظلمة بانها حية ان يصفوها بصفة الادراك والعلم والقدرة ، ولولا ذلك لما صح منهم ان يصفوها بالفعل ، وبأنها علمت بالنور واحواله فطلبت التشبث به ومحاربتة ، على ما يهذون به . فيقال لهم : اذا جاز ان تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح ان تساويه فى كونه خيرا فاضلا ، وفي ذلك ابطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة ان يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما فى كونهما حيين عالين مدركين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم » . (١١٨)

ونقرأ فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة ان كان هو راء النور ، وهو الذى ايس (اى قهر) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والروية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من

قهره ، فاذا العلم والروية والقدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والمجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيرا ، والاوّل كله شرا فما ابصركم بالخير والشر » (١١٩) هذه ليست سوى امثلة قليلة على الاتفاق بين الماترىدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهما لآراء فسرّق الثنوية وردهما لاقايلتهما وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والمغنى وهما أقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

واذا كان من الصعب علينا ان نحدد أصالة الماترىدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصا - لا غنى عنه - من أقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيرا من آراء أهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى . والتى كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الاثر فى تطور علم الكلام نفسه . (١٢٠)

لقد كان دفاع المسلمين الحصار عن التوحيد - رغم ان الاسلام فى جوهره دين توحيد - رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحتها المسلمون واجهوا فيها تلك الثنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدّم العالم .

وكان فوق ذلك ان تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين انفسهم ودخلت الى

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) المغنى ج ١ ص ٤٣ - ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) انظر كتاب الانتصار ومقدمة نيبرج ص ٥٤ - ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة نيبرج .

جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه . وهذا شبيه بقول الثنوية : ان معبودهم الذي سموه نورا يتناهى من الجهة التي يلاقى الظلام وان لم يتناه من خمس جهات » . (١٢٢)

بل اننا لا نستبعد ان تكون بعض آراء الثنوية قد تسلت الى اهل السنة أنفسهم ، فان بين رأى اهل السنة فى الصفات وبين رأى الثنوية شبها كبيرا . نقرأ فى المغنى : « وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويا : هم (اى المانوية) على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، واخرى تثبتها اغيارا للاجسام ، والثلثة زعمت انها صفات ، ولا يقال هى الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه رأى اهل السنة فى صفات الله اذ يقولون بان صفات الله ليست هى ذاته ولا غيرها .

نظرياتهم فى علم الكلام . فمن بين الابواب التى نفذ منها التجسيم الى الاسلام باب الثنوية ، بالرغم من ان التجسيم غريب عن روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم - كما يقول نيرج - « محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ يفي انكارها الرئيسية من المناسبة لاراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها فى اثمتها ، وتجسيمها الذى هو اقرب شىء الى تجسيم الثنوية » . (١٢١)

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده - الى جانب التجسيم - تصورا للذات الالهية كنصور الثنوية للنور والظلمة . يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادي : « ان ابن كرام دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم انه



(١٢٢) الفرق بين الفرق ص ١٢١ .

(١٢٣) المغنى ج ٥ ص ١١ .

مراجع البحثأولاً : مراجع مخطوطة

- ١ - التميمى ، نلى الدين عبد القادر الغزى الحنفى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ لحيم .
- ٢ - الكلوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتاب اعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .
- ٣ - الماترىدى ، أبو منصور محمد بن محمود بن محمود ، تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٢ تفسير .
- ٤ - القسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد الكحولى ، بصرة الأدلة فى أصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٢ توحيد .

ثانياً : مراجع عربية مطبوعة

- ٥ - ابن الجوزى ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ، نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٦ - ابن حزم ، أبو محمد على الاندلسى ، كتاب الفصل فى المل والأهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
- ٧ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٨ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفیات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١ هـ .
- ٩ - ابن عساکر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبیین کذب المفتوى فيما نسب إلى الامام أبو الحسن الأشعري ، طبعة دمشق ١٣٢٧ هـ .
- ١٠ - ابن قطلوبغا ، أبو المعدل زين الدين قاسم ، تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .
- ١١ - ابن الرضى ، أحمد بن يعقوب ، كتاب المثبة والأمل فى شرح كتاب المل والنحل ، تحقيق توما أرنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣٦٦ هـ .
- ١٢ - ابن اللديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٣ - أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، الفقه الاكبر ، الرسالة العالم والتعلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ .
- ١٤ - أبو ذرّة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٥ - أبو عتبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعرية والماتريديّة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢ هـ .
- ١٦ - الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، كتاب الابانة عن اصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكارنى ، طبعة بيروت ١٩٥٢ دار المشرق ، وكتابات مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق ريتز ، طبعة استنبول ١٩٢٩ .

- ١٧ - الباقاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارني ، دار الشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٨ - البغدادي ، أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١٩ - البزدوى ، على بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .
- ٢٠ - البيهقي ، كمال الدين أحمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ٢١ - حاجي خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .
- ٢٢ - الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نبيرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .
- ٢٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين في اصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٢٥٣ هـ ، مفتاح الغيب ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .
- ٢٤ - الزبيدي ، محمد بن محمد الحسيني ، تحالف السادة المتقين يشرح اسرار احياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٥ - السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الانساب ، حققه مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .
- ٢٦ - السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٢٧ - السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات المفسرين ، طبعة لندن ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .
- ٢٨ - الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، طبعة المثني ببغداد بدون تاريخ .
- ٢٩ - شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي ، كتاب نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣٠ - الصابوني ، نود الدين أحمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .
- ٣١ - الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، الوافي بالوفيات ، حققه دشر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١ - ١٩٥٩ .
- ٣٢ - طاش كوبري زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .
- ٣٣ - الطحاوي ، الامام أحمد أبو جعفر ، بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .
- ٣٤ - علي القاري ، شرح الفقه الاكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٣٥ - الفزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٦ - فاسم ، محمود ، مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

- ٣٧ - الفاضى عبد الجبار ، كتاب المبنى فى ابواب التوحيد والمعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتاء والنشر .
- ٣٨ - القرشى ، محمد بن أبى الوفا ، الجواهر المصية فى طبقات الحنفية ، حيدر آباد .
- ٣٩ - الكتوى ، محمد بن عبد الحى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٠ - محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٤١ - السبى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

ثالثا : مراجع اوربية

- 42 — ALLARD, M., *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Astari et de ses premiers grands disciples*, Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.
- 43 — Kholeif, F., *A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana*, Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.
- 44 — Macdonald, D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903.
- 45 — Patton, W., *Ahmed Ibn Hanbal and the Milna*, Leyden, 1897.
- 46 — Vajda, G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Dayanites et des Marcionites", *Arabica*, Revue d'Etudes Arabes, tome XIII, pp. 1-38, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.
- 47 — Von Manfred, "Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", *Der Islam*, vo. 41, 1965.



الإسلام المناضل

أحمد ابوزنيد

وأحياء القيم الإسلامية الأصيلة ، على أساس أن ما أصاب العالم الإسلامي من تدهور وتخلف إنما نشأ نتيجة اغفالها والانحراف عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الإسلامية الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم الإسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج بينها ، مع إعادة تفسير القيم القديمة وتطويعها للاوضاع السائدة في العالم الآن . وتلاطم هذه الآراء ينبىء عن وجود ثورة فكرية عاطفية كامنة في عقول المسلمين وصدورهم على الوضع الذي يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

يمر العالم الإسلامي في الوقت الحالي بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية في بعض الاوضاع القائمة والتي سادت فيه لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها او القضاء عليها تماما ، لو كان في هذا ما يضمن له السير في الطريق القويم الذي يختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى البعض أن العالم الإسلامي لن يحقق أي تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا بمسايرة ركب الحضارة الحديثة ، وهي في أساسها وجوهرها حضارة غربية مادوية ، يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى الماضي

بوحى الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الضحالة وسوء الفهم ، نتيجة للتسرع للاحققة تلك الاحداث ، ولكن البعض - وهو قليل على اية حال - يتميز بالدقة والعمق في التحليل والرصانة في الحكم ، والقدرة على الفوص في اعماق العقليّة الاسلاميّة - ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة أخرى ، هو ذلك الاتفاق الذى يكاد يكون اجماعا على ان هذه الحركات الاحيائيّة والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تهدأ وتزول بزوال اسبابها ، وانما هي مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الإسلامى يسير فيها ، وانها تمثل نقطة اقتراف طرف بين الحاضر الإسلامى المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الإسلامى الذى سوف يتميز بدرجة اعلى من الايجابية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه (الصوحة) سوف تحتاج بغير شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق اهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة واسلوب للحياة ، ونحاول ان تربط بين الثورة المعاصرة في العالم الإسلامى والحركات الثورية القديمة التى عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل في آخر الامر على ان تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على عكس ما يعتقدّه الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه التواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقسدر

ما ظهرت في كتاب جود فرى جانس

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

وعنوان الكتاب ذاته يوضح الاتجاه العام الذى يسيطر عليه والمنطق الذى ينطلق منه الكاتب والروح التى تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك في النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام ، وهي نظرة ترجع بغير شك ، والى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الإسلامى والعربى بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

الثورة عن نفسها في اكثر من حالة في شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فقط ضد الاوضاع الداخلية التى تسود المجتمع النائر ، بل وايضا ضد القوى الخارجية التى كثيرا ما تكون متحكمة في اقدار ذلك المجتمع ومسئولة بالتالى - بشكل مباشر أو غير مباشر - عما أصابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل اوضح مثال اماننا الان لمثل هذه الانتفاضات هو الثورة الإسلامية في ايران .

ولقد جذبت حركات الاحياء الإسلامى المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما تعبر عنه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب في الغرب ، وظهر نتيجة لذلك - حتى قبل الثورة الإسلامية في ايران - عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التى تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردّها الى الاوضاع القائمة الان في المجتمع الإسلامى بعامة ، بل وايضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التى قابلها وصمد لها وتغلب عليها ، واسهم في هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمختصين في التاريخ الإسلامى والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك فضلا عن المقالات الكثيرة التى ظهرت - ولا تزال تظهر - في الصحف الكبرى في الغرب والتى توفّر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة في العالم الإسلامى ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وثقافته ومشكلاته عن قرب ، وعلى الرغم من ان كثيرا من هذه الدراسات ظهر في الستينات فان تفجير الثورة الإسلامية في ايران كان ايلانا يظهر سبل جديد من المقالات والكتب التى تذهب كلها الى ان هذه الثورة هي بمثابة شارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الإسلامى والحضارة الإسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدى وتوكيد الذات الإسلامية ، وفرض الوجود الإسلامى على العالم المعاصر . وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت

وتوجيهات للملبس والمأكّل والصحة العامة.. انه دين ودولة أو دين وسياسة معا ، وهى كلها أمور لا توجد في غيره من الشرائع - على الأقل بهذا القدر من الوضوح . وهذه نقطة هامة خليقة بأن تؤخذ في الاعتبار طيلة الوقت وبخاصة حين ندرس الحركات الثورية الحالية التى يعوج بها العالم الإسلامى . فالحديث عن الاسلام الثائر أو الاسلام المناضل أو الاسلام المحارب أو عن الثورة الإسلامية وما الى ذلك من العبارات التى تتردد في الكتابات المعاصرة ، هو حديث بأخذ في الاعتبار البعدين المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذى يجعل الكثيرين من الكتاب والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم أو الأجانب ، يذهبون الى انه في أمة دولة تكون غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة تعنى بالضرورة - بالنسبة لهم - « السياسة الإسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة « زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة لا تعتبر في نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة . وهذا أيضا هو الذى يدفع هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بأن الاسلام الثائر أو المناضل أو المحارب ، ليس فقط تاريخا طويلا ، بل وسيكون له أيضا مستقبل طويل ، وهو امر يبدو انه يؤرق الكثيرين من رجال الدولة والسياسة في الغرب ، لأن مثل هذه الثورات والنضال والكفاح الذى قد يكون مسلحا حين يقتضى الامر ذلك سوف تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلف المسلمون الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز في الوقت ذاته عن أن توفق بين سياساتها الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام الاصلية من الجهة الاخرى . والتفريق بين هذين الجانبين أو على الاصح الجمع بينهما ليس بدعة على أى حال ، وإنما هو من صميم الاسلام ، وهو امر واضح في القرآن الكريم ذاته ، كما انهما يظوران بوضوح في تطور الدور الذى قام به النبى صلى الله عليه وسلم أثناء حياته ، فحين كان النبى في مكة ، نزل

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت في السلك الدبلوماسى الهندى في القاهرة واسطنبول وجاكرتا وبيروت ، قبل أن يتقاعد ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات الرصينة وبخاصة الإيكونوميست Economist

(١)

وبراعة هذا المدخل الشمولى أو المدخل الكلى تتمثل في أن يهيئ للباحث أن يعطى الصلة واضحة متكاملة عن الاسلام في تطوره وديناميكيته ، وما يتفاعل فيه من مختلف القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من غزو ايدىولوجى ، وموقفه هو نفسه من الايدىولوجيات المختلفة . فالاسلام ليس مجرد دين أو عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط الذى يدخله كثير من التشويه ، كما انه ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية التى تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وإنما هو أسلوب كامل للحياة يصل تأثيره الى كل جوانب الوجود الانسانى ويصبغها بصبغة خاصة متميزة .. انه يقود حركات الانسان ويوجهها في كل مضارب الحياة : الفردية منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية : الاخلاقية منها والاقتصادية والقانونية والثقافية القومية منها والدولية على السواء على ما يقول دانييل في كتابه عن « الاسلام والغرب N. A. Daniel ; Islam and the West, 1962

وهذه الاوصاف التى يذكرها دانييل هي في الحقيقة آراء واقتوال تتردد لدى كل المسلمين وتعبّر عن وجهة نظرهم في دينهم ، ويرون انها هي الخصائص التى تميز الاسلام عن غيره من العقائد والأديان الاخرى بما فيها الأديان السماوية . فالاسلام نسق من المعتقدات بفدر ما هو طريقة للعبادة . انه ثقافة وحضارة معا .. انه نظام قانونى كامل وشامل ، ونسق اقتصادى واسلوب وطريقة للعمل .. انه سياسة واسلوب للحكم والادارة . فهو يضع قواعد تنظم الوراثة والطلاق مثلما يضع قوانين للسلوك والتصرف في الحياة اليومية ،

ارتبطت به ، ففى كلها امور معروفة ، ولكنها تمثل تحديا من اكبر التحديات التى واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الان . الا ان المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتعايش الفرقتان الرئيسيتان معا فى سلام وتآهم فى اغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهى انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث اصبحت تؤلف جزءا اساسيا من نظرية الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرتهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين ان يخوضوا حربا فكرية وكلامية واعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التى يعتبرونها مقتربات ، وبجانب وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتتلخص هذه الاتهامات فى أربعة أساسية هى : ان الاسلام انتشر بعد السيف، متخفيا تحت رداء الجهاد او الحرب المقدسة ولم ينتشر عن طريق الاقتناع ، وأن الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجسرائم والانحرافات عقوبات تعتبر فى نظر الغرب قياسية بل و (وحشية وبربرية) حسب تعبيرهم لانها لا تتفق فى صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وان الاقتصاد الاسلامى اقتصاد غير واقعى لانه يرفض كلية فكرة الفائدة على رأس المال بدعوى أنها نوع من الربا الذى يحرمه الاسلام ، واخرا فان الاسلام بتعاليمه الخاصة عن تعدد الزوجات والطلاق يعدد المرأة مكانة دنيا فى المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من ان هذه الامور الاربعة اقروها الاسلام وجاءت فى القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم ان يقبل الجأ.ال او الشك فيها فان للمسلمين ردودهم التى

الآيات المبكية التى تتعلق فى الغالب بامور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والصوراتى تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، ان امكن هذا التعبير ، وذلك بعد ان جمع النبى (ص) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الامة والجندي المحارب ورئيس الدولة الذى يستقبل الوفود والسفراء .. نقد وضع النبى القوانين واشرف على تنفيذها ، وهو ايضا امر لا نجد له غيره من الانبياء والمرسلين ، او حتى (الانبياء غير المرسلين) واصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرض الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذى يعرف عموما باسم العصر الذهبى لكثير من الهزات والقلال التى أدت الى كل ما طرأ عليه بعد ذلك من خلافات وانقسامات . خلال تلك الفترة القصيرة نسبيا التى استغرقتها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلى ، كما مرق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن فى بيته ، ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بأن كل الخصومات والانقسامات التى هددت الاسلام والعالم العربى بالذات منذ ذلك الحين انما نشأت فى ذلك العصر الذهبى الذى كان يغير شك عصرنا مجيدا ، اذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند فى الشرق وطرابلس فى الغرب . وليس من شك فى ان النتيجة الرئيسية للتمهية الدموية - كما يصفها جانسن - للعصر الذهبى والتى تمثلت فى مقتل الخليفة الرابع (الامام على) كانت انقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغابيسة السنية والاقالية الشيعية ، وهو انقسام لم يمكن اصلاحه ابدا ، والغالظ انه سوف يظل قائما الى الابد . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول هنا فى تفاصيل هذا الانقسام أو الخلافات السياسية والدينية العادة التى

الخاصة وأسلوب حياتهم . ومن الخطأ أن نقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد في الغرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التي تتناسب مع الثقافة الإسلامية ككل . وعلى أية حال فإنه على الرغم من كل هذه الانتقادات أو (الاتهامات) فإن الاسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون أنهم (تقدميون) و (متحررون) وذلك لأن الاسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة وأسلوب للحياة والعيش والتكامل . وربما كان هذا هو أحد الأسباب التي دفعت مؤلف أحد الكتب التي ظهرت منذ وقت غير بعيد بمنوان **The 100 : A Ranking of Most Influential Persons in History**

التي ان يجعل النبي محمدا (ص) يأتي في المقدمة وعلى رأس كل هؤلاء المائة الذين يضمنون فيما بينهم أنبياء وأصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، ويؤذا وكوفوشوس . وعلى الرغم من ان المسيحية أوسع انتشارا من الاسلام فإنه مما لا يقبل الشك أو الجدل حتى لدى الغربيين انفسهم ان تأثير المسيحية لم يكن أبدا أعمق من تأثير محمد والاسلام ، وبخاصة في أمور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا الى ان المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الاسلام يرفض هذه التفرقة أو الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الاسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود أمام كل ما يوجه اليه من تهم وحروب ... لقد ساعد الاسلام على تماسك وصلابة الابنية الاجتماعية والنظم التي تتكون في العالم الاسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعد على صمود الاسلام وتماسكه في حربه أمام الهجوم الذي يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحي في الغرب .

يقابلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الاسلام بعد السيف . وهذه على أية حال قضية سبق لنا أن تكلمنا فيها (انظر عدد التجربة الإسلامية من مجلة عالم الفكر : التمهيد ، ومقال الأستاذ الدكتور سعيد عاشور) . ولكن لا بد من أن نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للاسلام الى جانب الاركان الخمسة المعروفة ، الا أن هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين . والواقع أن ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلي) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضى الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال عن ضرورة اعلان الجهاد حين تتأزم الأمور في العالم الاسلامي ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على السنة الكثير من الجماعات الاسلامية تحت ظروف معينة فإن هذه الدعوات للجهاد لم تتحقق أبدا على الأقل بالشكل الذي يراد لها . وأوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد اسرائيل ... كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لعقوبة رجم الزاني بأن الامر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر الا اذا اعترف الزانيان . أما إباحة تعدد الزوجات فهي ليست إباحة مطلقة، وإنما هي تخضع أيضا لشروط قاسية وصارمة منها العدل والمساواة بين الزوجات وهو أمر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الاسلام يعطى للرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينحرف الى الزنا ، كذلك فإن مفهوم الربا لا ينطبق الا على الفوائد التي يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع .. وربما كانت العقيلة الأوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانسن ، ولكن المهم هنا هو أن المسلمين انفسهم يؤمنون بها ويتقبلونها ويتبنون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلاءم مع ثقافتهم

(٢)

في روما مثلاً والقديس مرقس في البندقية وغيرهما) والغريب في الأمر أن الحمائم تعتبر في كثير من أنحاء العالم ، وفي كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفي كثير من الأديان والعقائد ، دليلاً على أن المكان مكان مقدس تمارس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات أخرى مادية ترد وجود الحمائم إلى أن المصلين يقدمون لها الطعام . وأياً ما تكون هذه التفسيرات فإن وجود الحمائم يعتبر دليلاً على (حيوية) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلاً على ارتباطه القوى بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

إلا أن هناك من الدلائل التي تشير إلى حيوية الإسلام أموراً أخرى أعظم وأجل من هذا كله . ولعل أهم هذه الدلائل واثباتات فريضة الحج التي هي في الوقت ذاته عامل من أكبر العوامل في وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ، بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت وتباين في الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي . وليس ثمة شك في أن الحج هو أكبر تجمع بشري يضم أناساً ينتمون إلى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففي الأعوام الأخيرة كان عدد الحجاج في كل عام يصل إلى حوالي المليون ونصف المليون حاج أو أكثر ، ينتمون إلى سبعين دولة . وصحيح أن الجمعية العامة لهيئة الأمم يحضرها ممثلون لعدد أكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين أنفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح أيضاً أن الهندوس يتجمعون بأعداد أكبر لممارسة شعائريهم الدينية التي يلتقون أثناءها بأنفسهم في مياه نهر الجانج (نهر جومنا) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون إلى جنسية واحدة ، نظراً لأنهم جميعاً من الهنود . أما الحج فهو التجمع البشري الوحيد الذي يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

والواقع أن ثمة كثيراً من مظاهر السلوك اليومي التي قد تمر على النظرة الحافظة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك أهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الإسلام . فالمسجد مثلاً في كثير من البلاد الإسلامية لا يعتبر مجرد مكان عام للصلاة أو حتى للدرس الديني ، وإنما هو أيضاً إلى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون أن يكون في ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، أي أن المسجد يستخدم لخدمات أخرى لا تمت إلى العبادة بصلة . وكثيراً ما يلجأ طلاب المدارس إلى المسجد حيث يجدون في الجو الهادئ والوقور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاصدقاء معاً في أحد الأركان لتفضية بعض الوقت في الحديث اليومي العادي . وفي بعض البلاد الإسلامية يترك الآباء أطفالهم الصغار في المسجد حتى يتموا هم قضاء حاجتهم من السوق ثم يعودون لاصطحاب أطفالهم إلى البيت وهكذا . ومما له دلالة هنا أيضاً أن المساجد الكبرى الجامعة توجد في وسط الأسواق العامة الرئيسية ، أي وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدين الكبيرين في الإسلام : الحرم المكي والمسجد النبوي في المدينة ، كما أنه يصدر عن الأزهر الشريف في القاهرة ، والمسجد الأموي في دمشق ، والمسجد الكبير في طهران ، وجامع الزيتونة في تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التي تؤخذ دليلاً على (حيوية) أي عقيدة أو دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود أسراب الحمام أو الحمامة بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها في فناء المسجد الحرام والمسجد النبوي مثلما نجدها في المسجد الأموي ، وفي الأزهر الشريف ، كما نجدها في أماكن العبادة الكبرى في الغرب (كاتدرائية القديس بطرس

والمهم من هذا كله هو ان هذه الدلائل والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعية التى يحياها المسلمون والمؤمنون به ، كما انها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها أمور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام - دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الاخرى - ينفرد بتلك القدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الاخرى التى يحتك بها ؟

هناك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانييل وغيرهما تلخيصها فى مجال مفارقاتهم بين المسيحية والاسلام . ولعل اول سبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » اى حداثة بالنسبة لغيره من الاديان السماوية والاديان الكبرى الاخرى . ذلك انه لم يعض على ظهور الاسلام حتى الآن سوى اربعة عشر قرنا بينما تداد المسيحية تكمل العشرين قرنا من حياتها ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالى ستة وعشرين قرنا . والذي يهده هؤلاء الكتاب من ذلك هو ان الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماما مثلما حدث للدينين الاخرين ، ولا ينسى جانسن بالذات ان يذكرنا فى هذا المجال بانه فى القرن الرابع عشر الميلادى كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاسلام فى الوقت الحالى (القرن الرابع عشر الهجرى) وبلغت هذه القوة ذروتها فى العالم الاوروبى الذى يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف فى الوقت ذاته بانه من الطبيعى ان يشمر المسلمون بكثير من الفخر والاعتزاز بدينهم ، لانه استطاع ، رغم هذه الحداثة النسبية ، ان يحقق كثيرا من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلا عن انه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر فى نظر المسلمين (افضل) هذه الاديان واكثرها نضجا وكمالا . كما ان محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالمتالى ايضا (افضلهم) جميعا ، وان لم يقل المسلمون

العدد . ورغم كل هذا التباين والتفاوت والاختلاف فان ملابس الاحرام توجد بينهم جميعا وتزيل ما بينهم من فوارق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذى يسيطر عليهم جميعا هو الاحساس بانهم اخوة واخوات فى الاسلام . وهو امر مهم للغاية ، وينجم هذا الشعور من الايمان الدينى العميق مع (الفرحة) والابتهاج النابعة كلها من الاحساس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذى يعبر عنه فى التلبية (لبيك اللهم لبيك) . والكتاب الاجانب انفسهم الذين تعرضوا للدراسة الحج يرون فيه دليلا واضحا على ان الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حى ، وانما هو شيء اكبر من هذا بكثير ... انه - حسب تعبير جانسن - « قوة دافعة عارمة تمزج الناس معا فى شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومع ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوى او العلمى من حياة الناس ، وهو جانب يتمثل فى ممارسة التجارة وعقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمال من مختلف انحاء العالم الاسلامي .

وتعدد هذه الجنسيات التى تحضر الحج دليل واضح من ناحية اخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين وثقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوى وواضح وفعال فى غير العالم الاسلامي ذاته . واكبر مثل على ذلك هو ان انتشار الاسلام فى افريقيا السوداء وتمسك الافريقين به وتحمسهم له كان من العوامل المؤثرة فى ظهور حركة جماعة المسلمين السود فى امريكا فى السنوات الاخيرة » . « فالاسلام الافريقى » لم يفتح فقط الباب لدخول الاسلام الى الامريكيين السود ، بل انه ساعد ايضا على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التى كان يقع فيها انصار حركة المسلمين السود الاصلية التى لم يكن يربطها بالاسلام الحقيقى الا القليل ، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

المسلمين كان هو القوة الأساسية في القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم اية خلافات . وتاريخ الاسلام نفسه كفيلا بان يبين لنا ان مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الاسلام وتقف الى جانبه قوة مادية وروحية ، وكعامل من عوامل التماسك والتضامن بين اتباعه .

ثم هناك اخيرا طبيعة الاسلام البسيطة السهلة السمحة . فarkan الاسلام قليلة العدد (خمسة ارکان) ومحددة ، كما ان الاسلام دين عملى يهتم بامور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطى بذلك لامور الدنيا من العناية ما يعطيه للشئون الآخرة . وليس ثمة اصدق مما قالته ماري كنزلى في هذا الصدد اثناء اشتغالها بالتبشير في غرب افريقيا من ان « الاسلام يهين للرجل الافريقى العادى طريقا للاستقامة والفضيلة باوضح وأسهل مما تقدمه له المسيحية » . فهو لا يفرض على اتباعه كل تلك القيود الصعبة المزمطة على الحياة الجنسية، وذلك على اعتبار انه يبيع لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الامر الذى يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ، كما انه لا يعد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن في المسيحية ، ولذا افلح في الصمود والبقاء في افريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافتراءات . واذا كان اعداء الاسلام يصفونه بأنه دين جامد يصعب عليه ان يعدل من تعاليمه بحيث تتماشى مع واقع الحياة فان هذا غير صحيح ، والا لما استطاع انشاء انتشاره ان يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التي غزاها خارج العالم العربى . فلقد سمح بدخول كثير من التغيرات اليه نظرا لبرساطته هو نفسه ، ولا يزال الاسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافتها المختلفة فيمتصها وتصبح جزءا من تراثه . وهذا واضح بالدلت في تقبل فنون العمارة المختلفة

ذلك صراحة لان الاسلام يحض على احترام الانبياء . بل الاكثر من هذا فان القرآن الكريم هو كلام الله الذى لم يخضع للتحريف او التبديل (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد اغلاق (باب الاجتهاد) في القرن العاشر فان ذلك ساعد بشكل او بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الاول كما يرى الكثيرون . فاغلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الاصلالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها امور تعطى الاسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب في الامر - كما يرى حانس - هو ان الاسلام ظل دينا قويا ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التي كانت خليقة بالقضاء عليه ، ولكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الاسلام ذاته وازدهاره . فالخلافاً والانقسامات التي تعرض لها الاسلام والتي أدت الى انقسام المسلمين الى السنة والشيعة اضعفت بغير شك من قوة المسلمين وقلت من منعتهم ، بحيث امكن للصليبيين في الحرب الصليبية الاولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . الا ان هذه الصدمة العنيفة ألحقت في ايقاظ المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استعادوا بيت المقدس على يد صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وادى هذا الانتصار من ناحية اخرى الى اشتداد قوة التيار السننى وتراجع المذهب الشيعى ، بحيث بات منحصر في مناطق معينة بالدلت ومتفرقة في العالم العربى والعالم الاسلامى ، ولم تعد الشيعة تؤلف اقلية السكان الا في ايران . كذلك ادى تقدم وازدهار المذهب السننى الى التمسك بالاسلام النقي التقليدى الاصيل ، وان كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح امور الدين ، مثل محاولة الامام ابي حامد الغزالى (احياء علوم الدين) في القرن الثانى عشر ايضا . وعلى اية حال فان ما يتميز به الاسلام كاملا موحد بين

رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه **رجال عاديون يحبون الاسلام أكثر مما يعرفون عنه** . وهذا سر من اسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل واسباب يعتبرونها في الوقت ذاته نواحي نقص وقصور في الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمُعذَّبين والمستضعفين في الارض ممن يرفض المجتمع الذي يعيشون فيه ان يتقبلهم او يعترف بانتماهم اليه فاصبحوا بذلك وحسب تعبير هؤلاء الكتاب - بغير جذور ممتدة وضاربة في باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهم يزدادون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موقلا لهم جميعا الا في الاسلام الذي يمنهم شخصية واضحة ، ومجتمعا دينيا ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بأن الاسلام هو بالضرورة ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عموما باسم العالم الثالث الذي لم يصل بعد الى مرحلة التصنيع او التحضر . ومع ان هذا في حد ذاته قد يكون عاملا من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ باصالته وبقائه وصفائه بحيث لم تتسرب اليه ادران المدنية الحديثة السائدة في المجتمعات الاوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فافسدت الكثير من امرها ، الا ان هذا يؤخذ في بعض الكتابات على انه علامة عجز عن الاسلام عن ان يغزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيها - ويزدهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الاكثر تحفظا ، بل انه في رأي الكثيرين يساعد على التخلّف والتأخر بما يجعل في طياته من تعاليم تحض على التريث والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقدر

وتطويعها في بناء المساجد التي تتفاوت اساليبها المعمارية من مجتمع لاجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التي تسود تلك المجتمعات ، وذلك فضلا عن تقبل الكثير من العادات والتقاليد واساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين ان ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعا لسر فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التي لا تتناقض مع كثير من التقاليد الاصلية ، وانما ايضا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي أفريقيا السوداء مثلا لم يدخل الاسلام بحد السيف او حتى بالتبشير على ايدي العلماء والمشايع بقدر ما دخل على ايدي التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . ومما يؤسف له حقا ان الدور الذي لعبته الطرق الصوفية والدراويش والاخوان في نشر الاسلام ، بل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التي ظهرت اخيرا حول هذا الموضوع . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الطرق الصوفية ساعدت على تقرب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة في المستويات الدنيا ، فظهر الاسلام بذلك ديننا ايضا بالحياة . ويجب الانسى في الوقت ذاته ان هذه الجماعات كانت دائما تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل في معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحية من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائما حمما متيجا للحفاظ على الاسلام ... من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان في نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناعسة ومجيدة في تاريخ الاسلام وحربه ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هي جهود مشرفة في كفاح الاسلام من اجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت اداة فعالة في ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبي » الذي يحمّل

اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جانسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضّر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين في البلاد التى لا تزال تمر في الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وايران - قبل ان تنشب الثورة التى اطاحت بالمشاهة » .

وليس من شك في ان التقدم العلمى افاد الاسلام من بعض الوجوه على الاقل . فالتقدم الذى طرأ على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التى شجعت على ازدياد الاقبال على اداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيرى ساعدت مساعدا فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعى الدينى وتنزيه الدين عن كثير من الخرافات والشوائب التى كانت تتسرب الى (الدين الشعبى) . وقد يكون المثقفون او (الصفوة) كما يحب علماء الاجتماع احيانا ان يسموهم ، أقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم (ولو ان هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية اعمق) ، بل وقد يمارون ويجادلون في الاسلام مثلما يمارى المثقفون المسيحيون في الغرب ، ويجادلون في المسيحية وفي دور الدين في المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون باراد والحدس والتفكير ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات في الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، او تعميق المعرفة به تماما ، أى ان الامر ليس شرا كله ما دام بجسد من يتصدى له بالنقاش والبحث والدراسة . ومهما يقل من ان الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السبعة سوف يظل يجذب أعدادا كبيرة من الناس والمستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو ان أعدادا متزايدة من الناس في المجتمعات الغربية التى وصلت الى مرحلة (ما بعد التصنيع) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التى

والتوكل وما إليها ، وذلك على أمل ان يعوض الله المؤمنين الصابرين الراضين بالقائمين خيرا من هذا كله في الآخرة . ويرى جانسن انه على الرغم من ان هذه الأقوال فيها شيء من الصحة ، الا ان بعض الحقائق زيفت وأساء فهمها وتأويلها من جانب الكتاب الغربيين . فمع ان المجتمعات الإسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدينة الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الان الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية في نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فضلا عن انه يؤدى الى القضاء عليه او حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو في الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالطبيقة الوسطى الدنيا ، وهى بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشأة المدن الكبرى في هذه المجتمعات ، هى من أكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن في غير تعصب ، كما انها هى التى تشجع في الوقت ذاته حركات الإصلاح الدينى ، سواء في مصر او ايران او تركيا او باكستان او اندونيسيا . ففى مصر مثلا نجد ان المنطقة الواسعة التى تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتى يسكنها بضعة ملايين من البشر والتى تعتبر بغير شك اكبر منطقة صناعية في العالم الاسلامى واكثرها تحضرا وتعلقا وتقدما ، تضم مئات الافال من العمال والمستغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بقية السكان ، من أشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وان لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين . ومن الملاحظ ان شوارع القاهرة في جميع الاحياء بغير استثناء تمتلئ بصوف المصلين يوم الجمعة نظرا لان المساجد تملأ من ان تستوعب كل تلك الاعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تغلق تماما نتيجة لذلك . وهذا أمر له دلالاته الواضحة على قوة الاسلام في المدينة الإسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعى والحضرى ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فسان

في مراكش أو القاهرة أو بكين يعيش حياته اليومية تبعاً لمشاعره وإحاسيسه عن الإسلام، وبمقتضى تلك المشاعر والإحاسيس، لأنه كان يدرك في أعماق قلبه أن عقيدته هي قوة حية. ولا تزال الغالبية العظمى من المسلمين حتى الآن يدركون ذلك بشكل لا نهجه في الأديان الأخرى. وربما كانت أشكال ونظم الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بل والمؤسسة الدينية فإنها جامدة وحالية من الحياة أثناء تلك القرون الستة، ولكن تحت هذا الجمود الظاهري كان تيار الإيمان يجري باستمرار قويا مندفعاً ولا يزال يجري حتى الآن ربما بدرجة أقل ولكن بقوة كافية. فالدين يكون قويا أو ضعيفا متهاكاً، هامداً أو حياً حسب ما يعتقد أتباعه وما يحسون ويشعرون به» . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التي يتمتع بها الإسلام فقد كان بإمكانه أن يعيش في سلام وأمان، ولكنه لم يحفظ في حقيقة الأمر تلك الراحة على الإطلاق، ولم يترك وشأنه لكي يستريح وينزوي في نطاق ضيق محدود. فمنذ السنوات الأولى من تاريخه واجه الإسلام كما ذكرنا كثيراً من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات، ثم بلغ ذلك التحدي ذروته منذ بداية القرن السادس عشر، وكان على الإسلام أن يناضل وبكافح ويحارب ويخوض المعارك، وقد افلح في أن يصمد لها وأن يفيد منها كلها في آخر الأمر.

(٢)

لقد كان امراً محتوماً إذن أن يدخل الإسلام في ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروف والأوضاع التي أحاطت بظهوره ولانتمت تطوره وانتشاره. فلقد ظهر الإسلام وانتشر أولاً في منطقة حساسة هي مفترق طرق بين ثلاث فارات، ثم كان عليه بعد ذلك أن يقف موقف الصمود

تسود (مجتمعات الوفرة)، بدأوا ينجذبون نحو الإسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة. ويتحولون إليه بالتالي ويمتثلونه. ومع أن أعدادهم لا تزال قليلة حتى الآن إلا أنها تزيد باطراد الأمر الذي يسبب الكثير من القلق في المجتمع الغربي.

كل هذا خلق بأن يكشف لنا عن خطأ ذلك الزعم الذي كان يذهب إليه هؤلاء الكتاب الغربيون، والذي جازاهم فيه بعض المسلمين أنفسهم - من أن الإسلام أصبح ديناً «ستاتيكيًا» لا يتقدم ولا يتطور، وأنه دخل مرحلة الجمود، أن لم يكن التخلف والتدهور منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وأن المجتمع الإسلامي أصبح مجتمعاً «حضرياً» وعاجزاً عن أن يواجه تحديات العصر الحديث. ولقد تصدى لهذه المزاعم أحد كبار المستشرقين البريطانيين ممن لهم دراية واسعة بالإسلام والشرق نتيجة لظروف خاصة به تتعلق بنشأته الأولى بالاسكندرية وتربيته وتعليمه وثقافته العميقة ونظرة الواسعة المتفتحة، ونعني به سيم

هاملتون جب H. A. R. Gibb الذي يؤمن إيماناً عميقاً بحيوية الإسلام رغم كل ما يسود عليه من مظاهر التأخر. ولقد حاول جب أن يعدد لنا الأدلة والشواهد والبيّنات «الخارجية» على هذه الحيوية خلال القرون الستة الأخيرة، واعتبر من هذه العلامات والأدلة تكوين الإمبراطورية العثمانية في الشرق الأوسط وإمبراطورية المغول في الهند، وإحياء المذهب الشيعي في إيران، وانتشار الإسلام في كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو، ونمو المجتمع الإسلامي في الصين. وطرد الاسبان والبرتغاليين من المغرب، واتساع **الحزام الإسلامي** في كل من شرق أفريقيا وغربها (Gibb ; Modern Trends in Islam, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض في مدى دلالة هذه الأحداث على «حيوية الإسلام»، ولكنهم رغم ذلك يعتبرون، حسب ما يقول جانسن، بأنه «خلال هذه القرون الستة كان المسلم العادي

عرضنا له بما فيه الكفاية في مقالنا عن « الاستشراق والاستشراقون » (مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن التجربة الإسلامية) ولم تخف حدة هذا الهجوم ونسوة حملة التشكيك الا فى القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الإسلامى يشكل مصدر تهديد عسكرى مباشر للغرب والمسيحية ، وبدأ الغربيون يدرسون الإسلام بشيء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدأ توقف الغرب المسيحي تماماً عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزال هناك احكام كثيرة غير صالحة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتحمل بين ثناياها سوء الفهم او سوء النية ، لدرجة أننا نجد رجلاً مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل الآن منصب عميد كلية اللاهوت فى بيروت

The Near East School of Theology

والذى يفترض فيه ان يكون على معرفة وثيقة بالإسلام والعالم الإسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول فى كتابه (دراسات فى العلاقة بين الإسلام والمسيحية

Studies in the Relationship between Islam and Christianity, 1940

» ان المسيحية هى بالضرورة دين روحانى بينما الإسلام هو بالضرورة وفى جوهره دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين صوماً بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يبين لنا ان اساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الإسلام التى كانت قائمة فى القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل او باخر فى الوقت الحالى مع اختلاف فى الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الاساليب ليس قاصراً على اشخاص لان يكون ماهية الإسلام الحققة وإنما يتبعها أيضاً بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا فى ذباب الإسلام لفترات طويلة . ولكن من الانصاف أيضاً ان نقول ان المسيحيين الوطنيين فى البلاد الإسلامية اسهموا هم أيضاً - ولو الى حد - فى هذه الحملة على الإسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

امام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطيق التى يسود فيها . ولكن الإسلام لم يكتف بالدفاع عن نفسه خلال ذلك كله . بل اخذ المبادرة فى التحدى والهجوم منذ اول الامر على العالم المسيحي . وبلغ ذلك التحدى ذروته فى غزو الإسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الإسلام ، أى عبر مضيق البوسفور ، وإنما اختار المسلمون ان يكون غزوهم لاوروبا المسيحية من الطرف الاكثر بعداً عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما اثار فزع اوروبا من جيوش الإسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع ان هذا المد الإسلامى فى اوروبا توقف عام ٧٣٢م بعد معركة بواتييه Poitiers فان الغرب المسيحي لم ينس ذلك ابدأ المسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الإسلام والمسلمين انعكست كلها بعد ذلك فى حروب الاسترداد من ناحية ثم فى تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الإسلامية بعد ان استردت اوروبا قسواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلال واستعمار واساءة الى الإسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الإسلام والمسيحية امراً محتوماً أيضاً نظراً لانهما دينان سماويان يقومان على أسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفض الوثنية . ولكن الإسلام ، وهو احدث الدينين ، جاء لى يتم ويكمل الرسالة الكبرى التى بدأتها الأديان السماوية السابقة عليه ، كما ان محمداً صلى الله عليه وسلم كان آخر الانبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام اشكالا مختلفة من الحرب السافرة والمستترة ، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص فى جهود المسيحيين فى مجال التبشير وفى حماية التشكيك التى شنها عدد كبير جداً من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحي على النبى والإسلام . وليس ثمة ما يدعو الى تفصيل الكلام هنا فى هذا الموضوع ، فقد سبق ان

جانسن - ولو انه ليس من المشنغلين بالانثروبولوجيا - ان بعض زعماء القبائل في اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الراساليات ما يعرف باسم disciple money لكي « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية في القرن الماضي تلجأ في محاربتها للاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مثلما كان يفعل الهولنديون في اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كي تصرفهم عن تادية وريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما امكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون ان « فيروس الاسلام المناضل » او الاسلام الكافع المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفي سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية في اندونيسيا عام ١٨٥٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١ فلورين في الوقت الذي كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد أوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ، ولكن لكي تفرض عام ١٨٥٩ قيود أشد صغفا وقسوة ، اذ أصبح يتعين على من يريد أداء الغريضة ان يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يحتتم عليه ان يجتاز امتحانا في المعلومات عن الحج والاسلام قبل ان (تمنحه) الحكومة لقب « حجاج » كما أومزت الى السلطات الهولندية في جدة بعدم تقديم أية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما أوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بناء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندي كريستيان سنول هورجروني Christian Snouck Hurgarano ومع ذلك فقد أصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا في العام نفسه (١٩٠٥) يحتم على مدرسي الدين الاسلامي في المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكي تساعد هذه السلطات الراساليات

كذلك من الانصاف ان نقول انه انشاء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية في « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وعي كامل بضرورة الابتعاد ما أمكن عن محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية او التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى في القرن الثاني عشر الميلادي وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما سنرى . وحتى في هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والغالظ على أية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك عن طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد أحرزت المسيحية كثيرا من النجاح في ذلك وبخاصة في افريقيا ، وبلغت الحرب الخفية ضد الاسلام من طريق التبشير ذروتها بعد الحروب النابوليونية وخلال الفترة التي سباحت التوسع الاستعماري وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكري بالتبشير المسيحي ، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة ان بعض المبشرين وجدوا في انفسهم القدرة والجرأة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على أية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح في هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق اى نجاح ملموس في التبشير في المناطق التي دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون اثناء تادية واجباتهم الدينية في مجال التبشير الى كثير من وسائل الاغراء والترغيب التي كانت تتخذ شكل المساعدات المادية (الغذاء والكساء والسكن) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها امور يعرفها من عاش في افريقيا او الشرق الاقصى او درس قبائلها وشعوبها . وقد اشار الى ذلك كثير من علماء الانثروبولوجيا بالذات . وهنا يذكر

ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية أخرى ، ومدى قدرة الاسلام على الصمود وتأصله في نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل عن جهود الهولنديين في جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون في شمال افريقيا حيث كانوا يعتبرون انفسهم مبشرين بالدين المسيحى وبالحضارة الفرنسية في وقت واحد . ويكفى هنا ان نشير الى ما فعلته الاساليات في الجزائر كمثال للحرب التي شنتها المسيحية على الاسلام في بلاد الاسلام . ففي عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيغرى اسقفا للجزائر اتى يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لاساقفة افريقيا كلها . ولقد اعلن لافيغرى منذ البداية ان مهمة ارسالته هي ان تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجية حيث يعيش مائتا مليون نسمة . . . ولقد شاءت عناية الله وحكمته ان تمنح فرنسا الفرصة لى تجعل الجزائر بهذا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذى يمكن للمسلمين به ان يتحولوا عن بربريتهم وهمجيتهم . وقد استطاع لافيغرى ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقتنع الحكومة بتقديم معونات مالية ضخمة لرجال الدين المسيحى حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه أسس « الآباء البيض » الذين عملوا في التبشير بين « القبائل » . ولكن عني الرغم من تلك الجهود والضغط التي مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال ستين عاما من التبشير كانت تحويل اقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » عن عقيدتهم ، واقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا في تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قسرب الساحل . والا هم من هذا كله هو ان معظم

الهولندية في جزر الهند الغربية على اداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت في اواخر القرن الماضى على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا في المناطق التي كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما أصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والعادات الاسلامية » في الحياة اليومية بشكل علنى صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الاساليات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية . بل انه في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامى ذاته ، وهي ظاهرة سوف نجد ما يماثلها في السودان الجنوبي . ولكن مما له مغزاه هنا أنه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين عاما من الحرب ضد الاسلام في اندونيسيا ، وهي الحسرب التي لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح في تحويل سوى بضعة آلاف من المسلمين اليها رغم كل اساليب الترفيب والترهيب ووسائل القهر والقسر والعنف والتهديد التي كانت تلجأ اليها الاساليات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين امكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التي لم يكن الاسلام على اية حال قد تعمق فيها خاصة وانها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل ان يدخل الاسلام اليها . ورغم ضالة هذا العدد فان لاتوريت Latourette يذكر لنا في كتابه التسمخ الرائع العميق « تاريخ انتشار المسيحية » A History of the Expansion of Christianity ان هذا العدد كان يزيد بكثير جدا عن امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في جميع انحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون في تلك المنطقة من ناحية ،

الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جانسن نفسه على هذا الكتاب ، وتضمن به كتاب M. O. Bashier, The Southern Sudan الذى صدر عام ١٩٦٨ وهو من أهم الكتب التى تعطينا وجهة النظر العربية الإسلامية فى الموضوع ، وتعرض فى دقة لمشكلة الهجوم الذى شنته المسيحية وارسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف ان جهود واعمال هذه الارساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، أو على الأقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فلقد افلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الارساليات فى أن تجعل من السودان الجنوبى (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام ، وترجع خطورة ذلك الى أن هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل السلطات البريطانية ، كما أنها هى المنطقة التى تتحكم فى منابع النيل الذى تتوقف على مياهه حياة شمال السودان الاسلامى ومصر الاسلامية . ولقد ترك أمر التعليم فى السودان الجنوبى للارساليات الدينية وحدها ، وعملت الادارة على فصل السودان الجنوبى عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثنى أو من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبى منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس فى المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل أو بآخر مما كان يشير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع انه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم فى التعليم أى لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة فى جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية فى التعليم محظورا تماما لان ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الدين تم تعميدهم فى المسيحية كانوا من الايتام الذين ضمتهم الملاجئ التى اقامتها تلك الارساليات . وقد انتهى الأمر بان أوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالى « الرسمى » للارساليات والمدارس الدينية فى أوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو فى هذا المقال الى ان نتتبع كل انواع التحديات التى صدرت عن الارساليات المسيحية فى العالمين العربى والاسلامى ومحاولتها القضاء على الاسلام ، أو على الأقل الحد من انتشاره . وقد يكون جانسن عرض بشكل سريع لهذه الحرب فى كتابه ، كما عرض لردود الفعل الاسلامية ازاء هذه الحرب والاخفاق والفشل الذريعين اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ، ولكن هناك كتابات أخرى أكثر عمقا وتفصيلا تعرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحى . ويعتبر كتاب لانوريت الضخم الذى سبقته الإشارة اليه أكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وإن لم يكن أحدثها ، فقد ظهر عام ١٩٣٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسى الى حد كبير فى هذا الموضوع . ولكن الكتب التى ظهرت وبخاصة فى الستينات بالذات تعطينا صورة أكثر معاصرة كما هو الحال فى كتاب دانييل عن « الاسلام وأوروبا والإمبراطورية » N. A. Daniel, Islam, Europe and Empire, U.P. Edinburg. وكتاب ستيفن نيل

عن « الاستعمار والارساليات المسيحية » Colonialism and Christian Missions

وكلا الكاتبين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التى بذلتها أوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحى لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليسز فى السودان الجنوبى وهى خليفة بان تحظى بشيء من العناية هنا ، خاصة ران احسد الكتاب السودانين تعرض لها فى كثير من

رجال التبشير الغربيين ، وإن كانت هذه القضية أيضا لاتزال تحتاج الى اثبات . والواقع أنه اذا قلنا بين المكاسب والخسائر فإن لاتوريت لا يتردد فى أن يحكم للاسلام بالكسب فى هذه الحرب وذلك النضال . فلقد افلح الاسلام خلال كل تاريخه فى أن يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وإن يحتفظ فى العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناءان الوحيدان من ذلك هما اسبانيا وصقلية اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيهما بصماته الواضحة الدائمة . بيد ان لاتوريت يلاحظ فى الوقت ذاته انه بعد القرن السادس عشر تجمدت الحضارة الاسلامية وركدت فى الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتقدم باستمرار . والسؤال الذى يسأله لاتوريت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الأمر يتطلب كل هذا الجهد وكل ذلك الغناء اللذين تحملتهما المسيحية الغربية وأثارت كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية وبخاصة اذا اخذنا فى الاعتبار النتائج الهزيلة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل فى قلة عدد من امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة فى العالم الثالث بعامه وافريقيا بخاصة ؟ صحيح ان الارشاليات المسيحية أدت كثيرا من الخدمات الانسانية فى مجال التعليم والصحة وما إليها ، وإن كانت هذه جزءا من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحى ، ولكن النفور الشديد الذى أثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام اصبح متصلا فى نفوس المسلمين بحيث يشك لاتوريت ومن بعده جانشين فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تختفى على الاطلاق . « فالهاربة العاطفية » بين الدينين واسعة جدا ، ولا يمكن ملؤها أو عبورها واجتيازها ، وهذا ثمن فادح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

الاسلام وتعريب الجنوب » . بل ذهبت الإدارة الى أبعد من ذلك حين حرمت التزاوج بين أهل الشمال وأهل الجنوب ، ومنعت إطلاق الاسماء العربية على المواليد ، بل انها منعت أيضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيود مطبقة فى الثلاثينات من هذا القرن الى أن قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ إلا عام ١٩٤٩ أى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات ، وقد استقبل رجال الارشاليات المسيحية هذا التغير بكثير من الامتناع . وعلى أى حال فإن هذه السياسة البريطانية خلقت آثارها وراءها حتى بعد الاستقلال إذ تمخض الوضع عن تلك الاشتباكات ائدامية بين الجنوب الوثنى - المسيحى والشمال الاسلامى عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين امكن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية .

والامثلة كثيرة ولكنها كلها تشترك فى نفس الملامح ونفس النمط السنوكى ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طريق التبشير الذى ينضوى على التشكيك والتشهير إلا انها كلها تشترك أيضا فى انها فشلت فشلا ذريعا فى تحويل المسلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم انها نجحت فى نشر المسيحية بين الوثنيين . بل ان لاتوريت يتشكك فى مدى أهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة فى حالة الصراع بين المسيحية والاسلام فى العالم العربى بالذات سواء فى الشرق الاوسط أو شمال افريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهدا للدينين السماويين الكبيرين . ويلاحظ لاتوريت بوجه عام أنه بالنسبة للسكان ككل فإن المسيحيين اصبحوا اقل بكثير مما كانوا عليه فى القرنين الثانى والثالث ، وإن الكثير من حالات التحول الى المسيحية تم على ايدى رجال الدين المسيحى الوطنيين فى الكنائس التى اقاموها هم انفسهم ، ولم تتم على ايدى

من جانب المسلمين للتخلص من ذلك الاستعمار . وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعماري يمثل صراعا بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك في ان المسلمين في تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس فقط عن اوطانهم ولكن ايضا عن الاسلام ذاته ، وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدي الصليبيين . كذلك ليس من شك في ان بعض الأوروبيين وقد يكونون قلة - كانوا ينظرون الى انفسهم على انهم « صليبيون جدد » حسب تعبير جانسن . وعلى اى حال فان قصة الجنرال الفرنسى جورو Gouraud الذى دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هي قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من اول ما فعله هو ان وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. اسمعى .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، فليس من شك في ان الحروب الصليبية تركت في نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة ، اغلب الظن انها لن تزول او تندمل تماما . رغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوربيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليوتي Lyautey والجنرال جالييني Gallieni الفرنسيين او بالنسبة لغوردن وكتشستر البريطانيين في السودان ولورانس ونيكلسون في الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها اهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالمهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامي بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية . وان المسلمين كانوا في الاغلب هم الذين قاسوا منها اكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام - كدين - لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

(٤)

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل في السيطرة السياسية لدول الغرب المسيحي على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التى جاءت نتيجة الغزو الاوربي وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما ارتبط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نير الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلال تاما وحقيقيا ، وهي تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كبيرا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة وأعضاء في هيئة الامم . وليس من شك في ان المسلمين في القرن التاسع عشر كانوا يقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامي ينساقط جزءا بعد آخر تحت سيطرة الغرب المسيحي ، بما كان يحدث في القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت وبدون توقف مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها، وذلك باستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدتهما الاسلام على ما ذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الاوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامي ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحدث النكسة التي لم يكن هناك ما ينبئ عن امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامي خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحي مع استمرار المقاومة بغير شك

الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك اهتمت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك فى بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبذل اية جهود اما لتطويرها او لايجاد بدائل افضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك (غرباء) تماما عن مجتمعاتهم وثقافتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول امور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتى انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرقي ، واصبح عدد منهم يعبرون في كل تصرفاتهم واحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود افعالهم ازاء كل هذه التحديات من الغرب المسيحي والتهمج على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم واساليب حياتهم التقليدية ؟ نل اول ما يلاحظه الباحث هنا - كما يقول جانسن - هو ان معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر عن العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل ان تنال معظم الافكار الاسلامية استقلالها في الفترة ما بين ١٩٤٧ - ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن امامهم قبل التحرير ما يستطيعون عمله سوى القليل ، ولذا كان موقفهم في الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالدفاع عن الاسلام ضد الافتراءات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين في الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لا يمكن اعتباره في افضل الاحوال الا على انه مجرد

فالتظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح ، فقد كان يهدف في آخر الامر الى ان يحدث نوعا من الانقسام في «روح» المجتمع الاسلامي، والانقسام في شخصية الانسان المسلم .

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف، وعدم مسايرة لاحداث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك في الغرب ، فان تلك النظم كانت تزود الناس بنظفية ثقافية نابعة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك ان تتخذ اساسا لاقامة نظام تعليمي جديد يكون مرتبطا في الوقت ذاته ان يقيم المجتمع الاسلامي وتقاليدته وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية في الدول الاسلامية اهتمت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها . ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران في نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية في اساسها ، كما أصبحت اللغات الاوربية هي أداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق اجيال من الشباب المسلم التعلم تعليما غربيا بحيث يتعمق في دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها ، لان هذا كان يعتبر ايضا امرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو تسخير هؤلاء (المتعلمين) لخدمة الادارة وتسيير امور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالقدر الكافي لتدريب

والواقع أن الحكومة الوطنية في السودان اتبعت في بداية الأمر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة في التراضي وعدم التضيق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للأطفال المسيحيين في المدارس الحكومية ، ولكن السياسة العامة للحكومة كانت تهدف في آخر الأمر الى التوصل الى نظام تعليمي موحد في كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الأمر الذي عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الأمر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السوداني على السلطة عام ١٩٥٨ اسرع في فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوكيلان الوحيدتان لتوحيد السودان كله في وطن قومي واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام في الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا يندر بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢ ، ولم يسمح لاي جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة اخرى في جنوب السودان الا في عام ١٩٦٩ . بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأي نشاط تبشيري ، وان تكون مدارسها خاضعة للإشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي في الدولة .

الا ان عددا من الكتاب ومنهم **جانسن** ودانيل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التي اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد ان نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

هجوم مضاد فحسب . ولكن معظم اليهود التي كان المسلمون يبدونها في الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير التي كانت تتم في كثير من الاحيان في مدارس الارساليات ، وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبي (ص) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا أكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير في معظم الاحيان سريعا وحاسما . ولقد سبق أن ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر في كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ، ولذا فانها كانت تؤدي دورا هاما في توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لانها فقدت جانبا جوهريا من مبررات وجودها . وهذا هو ما حدث بالفعل في شمال افريقيا من ناحية وفي اندونيسيا من الناحية الأخرى . وحتى في الحالات التي استمرت فيها البعثات التبشيرية تمارس نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغير الدين في المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الأخرى ، وان ابيح لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر في ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني في مجال تقديم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود في كثير من الشعوب بالضييق والتذمر ، ولكن هذا التذمر بلغ حد التمرد العلني في السودان بالذات . وكان هذا على اية حال امرا متوقعا ، وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشي من التفصيل للدلالة عليها .

تسود المصلين ، ولكن لسانها يزل فتقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة » وكان الله قد حذر « تصدى لها بالنقد العنيف جانسن فى كتابه **Militant Islam** وهو يصفها بالغباء والحماقة اللتين تشبهان غباء وحماقة المبشرين والصليبيين ، وان مثل هذه الاقوال التى تصدر عن عدم الشعور الكافى بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من أجل دينهم يعتقدون ان الغرب المسيحى لا يزال فى حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لردّه الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الادب » . (صفحة ٢١١)

وواضح ان هذه نفحة جديدة لم تكن نجهدها فى الكتابات الغربية التى تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، او على الاقل إبراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية . بقدر الامكان . بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلة ما كتبه المسلمون انفسهم عن الاسلام . ويلاحظون ان معظم الكتابات التى كتبت باللغات الاجنبية - على الاقل يغلب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخذاء ، ولا يستثنى من ذلك كتاب مثل « روح الاسلام **The Spirit of Islam** » الذى كتبه السيد امير على ، والذي يعتبره الكثيرون فى الغرب ، بل ومن بين المسلمين انفسهم ، من افضل الكتابات التى تبرز وجهة نظر الاسلام فى كثير من الامور . ولقد يشغف لهذا الكتاب وصاحبه فى اتخاذهما هذا الموقف الدفاعى التبريرى - على ما يقول جانسن - ان الكتاب صدر لاول مرة فى عام ١٨٩٣ فى الفترة التى كانت حركات التبشير المسيحى والهجوم على الاسلام على اشدها .

العامة فى الغرب المسيحى ذاته ، وتغير نظرة الناس انفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الاديان ، والدور الذى تلعبه فى المجتمع ، تم خمود شعلة التحمس للتبشير فى الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت فى حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب فى العالم الاسلامي . فلقد ادت موجة الاتحاد وتحرير الفكر الغربى من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والابديولوجيات الاخرى ، وهى الموجة التى كانت تعبر عن نفسها فى الجملة التى كانت تنرد على كثير من الالسنه من ان « الله مات » الى ان اصبح انغرييون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية فى حجمها الحقيقى - ان امكن هذا القول - بالنسبة الى الاديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلة عدد المبشرين عما كانوا عليه من جهة ، وفقدان معظم من يعمل منهم فى حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين الجدد التمسك باكثر قدر من الموضوعية فى دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبى (ص) من جهة ثالثة . ولذا فان الاقوال التى كان يصدرها امثال ليفونيان (عام ١٩٤٠) التى سبقت الاشارة اليها ، والتى كانت تنرد بين الغربيين على انها امور طبيعية ومسلم بها أصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان . وحين شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبى مورتيمر **Penelope Mortimer** صلاة الجماعة فى المملكة العربية السعودية فكتبت فى مجلة **New Statesman**, vol. 97, no. 2503 تصف هذه الصلاة وتبدي اعجابها بالروح التى

للتطلبات المجتمع الاسلامي ، او على الاصح التوفيق بين تعاليم الاسلام والوضع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التي قام بها هؤلاء الثلاثة في اواخر القرن الماضي كفيلة بان تبين لنا الدور الذي يمكن ان يقوم به الاسلام في دفع المجتمع نحو التقدم . فاقدم لعلم الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا في المجال السياسي ، تشمل في تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ، وانه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامي وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الوافدة من المغرب . والواقع ان كثيرا من المعارك بين العالم الاسلامي والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ، وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصيغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التي ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والاسئلة كثيرة ، ولكن يكفي ان نذكر هنا دور المهدية في السودان والسوسية في ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التي تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالة هنا ما يذكره تاريخ كمبردج عن الاسلام

Cambridge History of Islam

في هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هي ان اطول المعارك واشدها عنفا وضراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التي قام بها المسلمون . ولم تستطع كل المحاولات التي قامت بها اوربا للتغلب منهم ان تغربهم بتغيير موقفهم » .

كذلك مما له دلالة هنا قول جانسن « لقد كان الصراع ضد الغرب - كقاعدة - هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستعدا لدفع البشر والمشاركة في

الى جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامي ويحاولون ان ينفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يعثروا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدي الشامل ، الذي يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث او (العصرية) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذي يسود العالم الاسلامي بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضاري الغربي دون التفريط في اساسيات الدين الاسلامي .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال عن هذا الموضوع واهميته بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر ، فلم يبدل الكثير من الجهد من اجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها . والغريب - كما يلاحظ جانسن - ان الذين يتكلمون في هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا - اكثر من غيرهم - تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير في الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث عن هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بانهم كانوا كبارا حقاً في تفكيرهم - حسب تعبيره - وهو امر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعني في الوقت ذاته ان من جاءوا بعدهم عجزوا عن ان يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه . فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية المنعرجات العالمية المعاصرة في ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامي من حالة التخلف والجمود التي يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها

الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة فى تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة فى مختلف المجالات ، وقد فرضت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تتزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع فى ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدهما ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل فى ابسط واخطر مظاهرها فى نوع الموسيقى الصاخبة التى بداها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ (بالخنافس) والتى تملأ الان كل اذاعات العالم بما فى ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى « الجينز » . وخطورة هذين العاملين الثقافيين تأتى من ان تأثيرهما اعظم بكثير مما نظن ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة ، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحدى الشباب للاسرة والمجتمع وتمردهم عليها ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد فى المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمرد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة فى بناء القيم السائدة فى هذا المجتمع . وتأتى خطورة (الجينز) من انها تلغى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلغى شخصية الفرد تماما فى نهاية الامر . وكثير من الفتيات (المحجبات) فى البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت أمهاتهن طويلا

حركات الشعوب ، وقد اعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرده اوروبا من اسيا وافريقيا وردها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجرى حارة فى عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

بيد ان هذا لا يعنى ان عصر التحديات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انتهى . فالتحديات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحديات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتمثل فى سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمرق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام ١٩٦٧ ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو فى اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية فى باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام فى بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية .

ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدامات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الشعور السائد ، والذى يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبتعاليمه للصمود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال فى العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى فى الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريق امام الاسلام المناضل والمسلمين المكافحين المحاربين من اجل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا مليئا بالتحديات والاعطال . ولكن هؤلاء المسلمين المكافحين المناضلين المحاربين - او معظمهم على الاقل - يتمتعون بارادة صلبة - حسب تعبير جانسن نفسه - وبقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم في الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيغة التي بدأ البحث عنها في القرن الماضي الثلاثة الكبار - الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا - وهي كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟!

وطرحه جانبا - كما يقول جانسن - ليس بدافع التدين وانما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثل هذه الاخطار اشد تهديدا وفتكا بالمجتمع الاسلامي من التحديات الضخمة السافرة التي تأخذ شكل زيادة الانحياز نحو (التحضر) والتصنيع والتقدم التكنولوجي ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهي كلها انماط من الحياة والسلوك ترتبط بالمجتمع الغربي ، ولكن يمكن للمجتمع الاسلامي ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الغزو الثقافي البطيء الفعال فانه هو الذي يجب ان ينتبه اليه المسلمون في كفاحهم ونضالهم وحربهم الجديدة للحفاظ على قيمهم الاصيلية .



اهم المراجع :

اعتمدنا في اعداد هذه الدراسة في المحل الاول على كتاب : -

G. H. Jansen, *Militant Islam*, Pan Books, London, 1979

مع الاستمارة بعداد من المراجع الاخرى واهمها:

Moroe Berger, *Islam in Egypt Today*, London 1972

N. A. Daniel, *Islam and the West*, Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, *Studies in the Relationship between Islam and Christianity*, Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, Longman, London 1962

★ ★ ★

اسهام علماء الاسلام في الرياضيات

عبدالله طحطاح

وقد اغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذي قاموا به في تطوير العلوم اiban المعهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شعلة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذا التراث في غير ابناءه قوما فتحو له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتفتيح عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوازع البحث من أجل الحقيقة اندفع في هذا التيار افراد كللت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال **جورج سارتون** G. Sarton الذي خص العرب في مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مستلزمات العصر ، بعد ان قوبل بمعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون في علماء الاسلام الا حراسا ونقلة لعلم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقاً فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ما كتبته علماء الاسلام لا يزال بكراً ، دفن المكتبات والمتاحف في بطون المخطوطات لم تتناول منه أبدى المحققين الا نورا يسيراً . فكيف بالاحرى التقليل من شأن هذا التراث والاستخفاف به ؟

الفتح الاسلامى انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربى فى عروقها وبات من المتعذر التمييز بين عرب قح وعجم اصيل وتحت لواء الاسلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الازهار ونشأ جو لصالح البحث العلمى بفضل مبادئ الاسلام السماوية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جلية .

نشأة الرياضيات فى بلاد الاسلام ومصادرها :

كان العالم قبل الفتح الاسلامى يعيش فى عزلة فكرية وفى فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفاريس والعراق وسوريا ومصر وشمالى افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقى متقاربة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث ان اطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكرى ان توقدت الازهار ، وشحذت العقول فنشأ جو لصالح العلم بصفة عامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها فى تقدم الرياضيات بصفة خاصة فى ذلك العهد ، فقد اتصل العرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة فى حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالإضافة الى ما وجدوه فى الاقطار التي اخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطا متوقدا ففي ظرف قرن ونصف قرن غدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات ارخميدس وايولونيوس Apollonius وهيرون Heron ويطلموس Ptolemy وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعبية واسعة فى الاوساط العلمية العربية،

مؤرخ الحضارات ول ديودانت W. Durant ووضع الإيطالي النوميلى Aldo Mielì مجلدا ضخما عن العلم العربى فى العصور الوسطى ، وخص السوفياني يوسفويتش Youschkevitch فى كتابته « تاريخ الرياضيات فى القرون الوسطى » فصلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول فى صلب الموضوع ارى من الضروري ان اثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير « الرياضيات العربية » ؟ يرى الاستاذ يوسفويتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بأنه ليس هناك أية تسمية يمكن ان تعبر تعبيرا دقيقا وشاملا على الابحاث الرياضية التي نشأت فى اقطار متباعدة ، ينتمي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حد تعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات فى بلاد الاسلام » لا تفيان بالفرض المنشود . فالابتكارات الرياضية فى بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماء ينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصرى واليهود والنصابنة ، ذلك لان العرب فى البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمناصب الادارية بينما حرصوا ذوى العقول الكبيرة فى هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادى الوقوع فى مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلتعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية أداة للتعبير ، وفى هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يهتمون بالعلم العربى . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ذلك انه فى الفترة القصيرة التي اعتقت

٢ - تراث الحضارة الهندية ومنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ - تراث الحضارة اليونانية ، وعليه اعتمد العرب في تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددي فاخذوه من البابليين لان هؤلاء كانوا عديدين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصير هذه الحضارات اثر حاسم في نشأة الرياضيات العربية وتطورها في العهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة في بناء صرح الرياضيات الحديثة في القرون التي تلت .

جهود علماء الاسلام في الرياضيات :

١ - الترقيم :

بعد ان اطلع العرب على الانظمة المختلفة للترقيم عند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها اواصر الصداقة ، استحسنوا النظام الهندي ، وكان عند هؤلاء - كما لا يخفى - اشكال متعددة اخذ العرب اجودها بعد ان هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالارقام البراهمية سلسلتان عرفت احدهما في العالم الاسلامي بالارقام الهندية وهي التي تستعملها اكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالارقام الفبائية او ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب والاندلس وتعرف الآن عند الاوروبيين بالارقام العربية . اما متى بدا انتشار الارقام الهندية في العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من ان بعض المصادر تشير بان هذه الارقام بدأت تتسرب الى العالم الاسلامي في زمن المنصور (١٥٤) - (٧٧٠) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » - kankah الذي احضر معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية في علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م . ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربي تتم اما راسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت ايضا ان العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، واول كتاب نقل عن السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهما كوتا Brahmagupta في زمن المنصور .

ودون ان نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية في المراث والزكاة وتعيين القبلة ولذا كان الجانب العلمي اهم سمات الرياضيات العربية فنجد ان مدرسته بغداد الرياضية تولى في البداية عناية خاصة للحساب التجاري ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابي .

ويمكن ان نجعل نشأة الرياضيات العربية في مراحل ، بدأت بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق في دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع ، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضتي الهند والصين واليونان في الوقت الذي كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى ابعاد من ذلك ، فصاغوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لافقليدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان منجزاتهم في هذا المضمار تميزت بطابع الاصلية والتجديد .

اما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها في الاصول الآتية :

١ - تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

ويسرى بعض الباحثين ان هذه الارقام
ماخوذة من حروف الابجدية العربية .

٢ - حساب الستين :

من ابرز الانظمة الحسابية التي وجدت في
الدولة الاسلامية نظامان هما حساب الستين
وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي
في الشرق الاوسط من روااسب الفكرين
البابلى والاغريقى في الحساب . ويسميه العرب
ايضا طريق المنجمين او حساب الزيج . لان
استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومن
الراجح ان العرب لم يرثوا هذا النظام متكاملًا ،
بل ورتنوا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه
بفكرة المرفوعات والثاني وما يليها والدليل على
ذلك ان اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في
نشر هذا السلم اخذوه عن البابليين متكاملًا
هم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور
والثاني عشرى للدرج . ومن الادلة ايضا ان
فكرة المرفوعات لا نجدها الا في بعض المخطوطات
العربية .

٣ - حساب اليد

سمي بحساب اليد لان الحاسب كان يضع
اصابع يديه في اوضاع مختلفة لفرض التمييز
بين الاعداد المراد الاشارة اليها الى ان دمره
الحساب الهندي في اواخر القرون الوسطى
او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا
حساب الروم والعرب . وفي هذا النظام
الحسابى نجد قواعد تغطى طرقا مختصرة
للضرب والقسمة تقيد في حالات خاصة ومن
هذه القواعد

$$a.b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسب بشئ من التقدير والتخمين
يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .

الهنود ، واهم ما في هذه الارقام الصفر لانه
ساعد على وضع الارقام في سلسلة مضاعفات
العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ . . في
حالة عدم وجود احد هذه المضاعفات . وكلمة
صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية
Sumya وتعني الفراغ . واول تمثيل للصفر
عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس
يرجع تاريخه الى عام ٨٧٣ م .

وفي احد شروح **القليصاوى** على تلخيص
ابن البناء بشأن الارقام الفبائية نجد ما يلي :
« هذه الاحرف التسعة المسماة باحرف الفبائر
هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية
وببلاد المغرب وافريقية واصلها على ما قيل
ان اهل الهند كان يأخذ احدهم فبائرا لطيفا
ويبسطة على لوح من خشب او غيره ما كان
مستويا ويضع ما اراده من شرب او قسمة
او غير ذلك ، فاذا فرغ من تلك المسألة ضمه في
وعائه الى ان يحتاج الى ذلك ، وقد نظم بعضهم
هذه الاحرف فقال :

الف وياء ثم حج وبعبده

عو وبعد العو عين ترسم

هءاء وبعد الهاء شكل ظاهر

يبدو كخطاف اذا هو يرقم

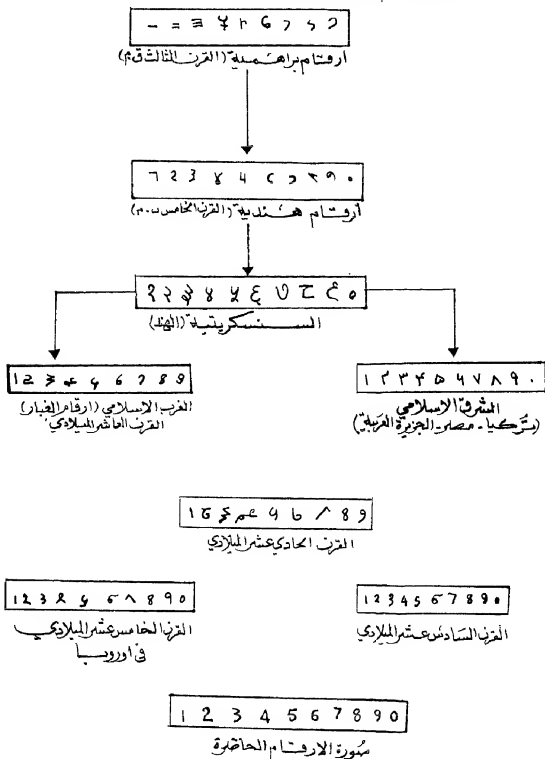
صفيران ثامنهما والف بينها

والواو تاسمها بذلك يختم

ويتكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة
التسعة احرف ، وليكن الواحد اعلى وتحت
الاثنان هكذا :

١	٦
٢	٧
٣	٨
٤	٩
٥	

تطور الأرقام عبر العصور التاريخية



- خطوات مرسومة محدودة لاجراء العمليات الحسابية التي يجريها الناس في حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التحديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بيته .

ومع هذا جاء الحساب الهندي بحمل علامة نقص بارزة ، ذلك انه بني على استعمال التخت وكانت طرقه لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالحبر لما فيها من محو وتقل . ولكن بفضل الحساب المسلمين اصبح من الممكن الاستغناء عن التخت واجراء العمليات الحسابية على الورق . ومن أوائل هؤلاء الذين تصدوا لتعديل هذا الحساب ابو الحسن الاقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحساب الذي نعرفه اليوم .

٥ - الكسور :

تناول ابو الوفاء البوزجاني نظرية الكسور في تأليفه « كتاب فيما يحتاج اليه الكتاب من علم الحساب » بأسهاب وهو ينص بأن نسبة عددين هي قياس أحدهما بالنسبة للآخر . ويميز ثلاثة انماط من نسب الأعداد : نسبة عدد صغير الى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير الى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميز كذلك ثلاثة أنواع من الكسور :

١ - الكسور الرئيسية (يسميها القلصاوى الكسور المفردة) وهي الكسور ذات البسط يساوى الوحدة وهي من $\frac{1}{2}$ الى $\frac{1}{10}$

٢ - الكسور المركبة وهي على صورة

$$\frac{m}{n} \text{ حيث } m < n$$

٣ - الكسور الوحدية ، وهي حاصل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$$\frac{A}{m} \cdot \frac{A}{n} \cdot \frac{A}{p} \dots$$

ويطلق ابو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة عن

ويعتبر كتاب « التنازل السبع » لأبي الوفاء البوزجاني (٩٤٠ - ٩٩٨ م) أقدم كتاب وصل اليها في حساب اليد . ولعل أول إضافة اليه في العهد الاسلامي قبل تصحيح ما فيه من اخطاء كانت النظام العشرى الذى يعتمد على الاسماء التسعة العربية للكسور . كما ان العمليات الحسابية في هذا النظام اعترافا تطور سببه انتشار الحساب الهندى .

٤ - الحساب الهندى :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ - ٨٥٠ م) أول من كتب في هذا الفن . الا ان كتابه هذا مفقود في اصله العربى . وقد وصل اليها في ترجمة لاتينية رديئة (منتصف القرن الثاني عشر) ومن حسن الحظ أنه تم العثور على كتابين آخرين في نفس الموضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدت كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetrice حرره يحيى الاشبيلى "Jean de Seville" (كتاب الخوارزمي حول الحساب العملي) والثاني بعنوان :

magistro A compositis a astronomicam Liber Ysagogarum Alchorismi in artem « مدخل الخوارزمي الى فن الفلك للمعلم ١ » والمقصود بالمعلم A على الأرجح هو « ادلارد الباقي » Adelard de Balh او « روبرت من اهل تشستر » Robert de chester . واقدم كتاب في الحساب الهندى وصل اليها في اصله العربى هو كتاب « الفصول في الحساب الهندى » لأبي الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي (القرن العاشر) الذى كتبه في دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢/٩٥٣ م ، ومنه تتضح أهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الأعداد كلها بأرقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم
« الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى
بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء
ايضا طرقا متعددة لتحليل الكسور المركبة الى
كسور رئيسية . ونجد في حساب القلصاوي
واين البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ - الكسر المنتسب : ومثاله خمسة
اتساع واربعة اسباع التسع وثلاث سبع التسع
وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

<p>الاصطلاح الحديث</p> $\frac{473}{756} = \frac{3+4[1+3(4+7.5)]}{4 \cdot 3 \cdot 7 \cdot 9}$	<p>البيانات</p> $\begin{array}{r} \frac{3}{4} + 1 \\ \hline 3 + 4 \\ \hline 7 + 5 \\ \hline 9 \end{array}$	<p>الاصطلاح العربي</p> $\frac{3 \cdot 1 \cdot 4 \cdot 5}{4 \cdot 3 \cdot 7 \cdot 9}$
--	--	--

٢ - الكسر المختلف ومثاله سبعة اتساع
وثلاثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{155} = \frac{9 \cdot 7 \cdot 2 + 5 \cdot 3 \cdot 7}{5 \cdot 5 \cdot 3} \cdot \frac{\frac{4}{5} + 2}{3} + \frac{7}{5} \cdot \frac{42}{53} \cdot \frac{7}{9}$$

٣ - الكسر المبعض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{6}{7} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{1}{3}$$

وهو يقابل في الاصطلاح
الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه
بالاصطلاح العربي بالمقدار :

$$\begin{array}{r} 6 \mid 4 \mid 1 \\ \hline 7 \mid 5 \mid 3 \end{array}$$

وفي مجال الكسور العشرية نجد ان أول من بحث فيها من علماء الإسلام هو أبو الحسن أحمد بن إبراهيم الأقلديسي (القرن العاشر) واقتراح لها شرطة تفصل الجزء الصحيح عن الجزء الكسرى . ويدعي جمشيد بن مسعود الكاشي ان أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الاعشارية وهو يعالجها بأسهاب في الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية الى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بأرقام عشرية من نوع

$$^{10}K.^{10}K^9 \text{ لـ } 10 \leq n \leq 10 - 9, \dots, 1, K^0$$

ونلاحظ

ان الكاشي يستعمل نفس التقريب الذي نستعمله اليوم عندما يتمدّد التعبير عن عدد ستيني بكسر عشري نهائي . كما نلاحظ كذلك ان عالمنا يستعمل طرقا مختلفة لتمييز الجزء العشري عن الجزء الصحيح . وما بين عصر الأقلديسي وعصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشرية سوى أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (القرن الحادي عشر) ، فهو يستعمل السلم الستيني والأربعيني وفي حالة واحدة يستعمل سلما عشريا للكسور .

٦ - الجذور ونظرية ذي الحدين :

ادخل علماء الإسلام تحسينات على طرق استخراج الجذور وجد ان أبو الحسن علي بن أحمد النسوي أول من بين طريقة إيجاد الجذر التكعيبي كما وضع أبو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجذور التكعيبية والرابعة والسباعية ومثله فعل البيروني . الا ان مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام في تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لإيجاد
جذر أى عدد صحيح . ويقدم الكاشي في
كتابه « مفتاح الحساب » عرضاً مفصلاً للطريقة
العامة لاستخراج جذور الأعداد الصحيحة ،
ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

$$\sqrt[n]{a^n + r} \approx a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n} \quad \text{حيث } r < (a+1)^n - a^n$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \text{وفي حالة } n=2$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لإيجاد
جذر أى عدد صحيح مع الشرط السابق ،
كان علماء الاسلام يعرفون استعمال الصيغ
الخاصة المتفرعة عن القانون العام . . فالنسوى
مثلاً استعمال الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \sqrt[3]{a^3 + r} \approx a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفي القرن الثاني عشر نجد أن أبو زكريا محمد
ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الأندلس
يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية في حالة
الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a}$$

(١) التقريب الذى استعمله الأفرقي في هذه الحالة هو

Sandhez Perez للقلمأوى الصيغة :

(٢) ينسب سانشيت بيرث

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي في حدود إيجاد جذور
الأعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر
عدد أصم بدقة متناهية ، والقانون في حالة
عدد صحيح هو :

$$\sqrt[n]{N} = \frac{\sqrt[n]{10^{2k} N}}{10^k}$$

وفي حالة الكسر ، إذا كان جذر المقام عددا
صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[n]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[n]{N^{n-1} M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجذر التربيعي للعدد $4\frac{1}{6}$
يتبع إحدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4+\frac{1}{6}} \approx 2\frac{19}{30}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 90+

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{258}}{6} = \frac{\sqrt{256+2}}{6} \approx \frac{267}{99}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 4 00/0 إذا يمكن
أن نحصل على نتيجة أدق إذا استغفينا عن
الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر أن الكاشي حسب
بدقة متناهية قيم المقادير الآتية إلى الرقم

الخامس : $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\sqrt[4]{3}$ وأعطى كذلك

القيم التقريبية للمقادير التالية إلى الرقم
الخامس :

$$\bullet \frac{1}{2\sqrt{3}} \sqrt{10(5-\sqrt{3})} \approx 1^{\circ} 10' 32'' 3''' 13'' 55''.$$

$$\bullet \frac{1}{6} (\sqrt{45} - \sqrt{3}) \approx 0^{\circ} 21' 24'' 3''' 34'' 17''.$$

ضممتها كتابه « جوامع الحساب بالتخت والتراب » الذي وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكيي الصين الذين كانوا يعملون بمصرده مراغه .

٧ - نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا في نظرية الاعداد . واهم ما قدموه في هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، وقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندي نسبة الى خوجند (وهي لينين آباد حاليا) . كما اوجد ابو (٢٨٠ - ٩٠١) قانونا لايجاد الاعداد المتحابية واثبت ان العددين

$$M = 2^m p^q \text{ و } N = 2^n r$$

هما عددا متحابان اي ان كل منهما يساوي مجموع قواسم الآخر . فمثلا عندما :

$$q = 3, 2^{m-1} - 1 \text{ و } p = 3, 2^{n-1} - 1$$

$$m = 2 \text{ و } n = 3, 2^{n-1} - 1$$

فان العددين المتحصل عليهما هما

$$284,220 \text{ هما عددان متحابان .}$$

وقدم العرب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية التي تستخدم في عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) خلا شاملا للمربعات السحرية في غاية الابداع . ويعزى لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التسع . كما انهم عرفوا مجموع المتواليات العددية والهندسية ومجموع الاعداد الطبيعية ومربعاتها

بعد الكاشي تنتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصري (نبغ سنة ٩٠٠ م) الذي يتحفا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فرق بين جذرين تربيعيين لعددين ناطقين ، عددا ناطقا او جذرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين العددين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

$$\sqrt{2} \text{ و } \sqrt{50} \text{ . والناتج هو}$$

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشر كذلك بان الافلاقيديس اول من بحث في التكعيب والجذر التكعيبي بشكل واف . وهو يسمى المكعب كمبا وجذره التكعيبي ضلعا ، وبخالف في ذلك كوشيار ابن لبيان الجيلي والنسوى وابا منصور . واول عالم اسلامي نجد دليلا على انه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليها هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذي الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتن الى وضع أسس هذه النظرية . وهو يطلق على معاملات ذي الحدين « Eléments des exposantse » اصول النازل واعطى الكاشي مفكوك ذي الحدين مرفوعا الى القوة الخامسة . وينبغي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ، وهي ان الطريقة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذي الحدين لاي اس صحيح كما نجدها في كتاب الكاشي ، كانت معروفة قبله بقرن ونصف قرن من قبل نصير الدين الطوسي الذي

ومكعباتها والقوة الرابعة لها. ونجد المتسلسلة
العربية الشهيرة ... 13, 21, 34, 1, 2, 3, 5, 8,
التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacci
وهي ذات اهمية قصوى في علوم الحياة. واثبت
الكرفي (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) سهولة
جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى
الصيغة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots + m^3 = (1 + 2 + \dots + m)^2$$

ويعتبر كذلك التطابقات التالية :

$$\frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} + (a - b) \right] = a \quad , \quad \frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} - (a - b) \right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩)
القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة
للقوة الرابعة :

$$\sum_{k=1}^m k^4 = \left(\frac{m}{5} + \frac{1}{5} \right) m \left(m + \frac{1}{2} \right) \left[\left(m + \frac{1}{2} \right) m - \frac{1}{5} \right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق
في الحساب » ضمنه حلول المعادلات الخطية
السيالة او الغير المعينة . ومن الامثلة الكثيرة
التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + z = 100 \end{cases}$$

وطريقته في ذلك ان يحذف Z ويعبر عن
Y بدلالة X ، وهكذا :

$$100 - x - y = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$y = 4x + \frac{4}{19}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19, \quad y = 80, \quad z = 1$$

وبنفس الطريقة توصل الى حل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{3} + \frac{y}{2} + 2z = 100 \end{cases}$$

الا ان أبرز ما في هذا الكتاب المسألة الآتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 2x + \frac{y}{2} + \frac{z}{3} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عن x بدلالة

$$x = \frac{y}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$$

وحيث أن :

$$x + y + z + u + v = \frac{2}{3}y + \frac{5}{3}z + \frac{7}{4}u < 100$$

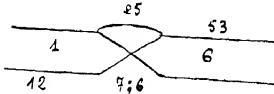
فسم أبو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصل في النهاية على ٢٦٧٦ حل لهذه المجموعة .

٨ - حساب الخطأين :

من المحتمل أن يكون هذا الحساب معروفا في بغداد في زمن الخوارزمي العالم الرياضى الفلكى الشهير . وقد وصل البناء في هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة من اصل عربى . الا انه مجهول مؤلفها . ويذهب الكثير من مؤرخى الرياضيات الى ان ابا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) هو كاتبها ، ويعتقد البعض ان يكون كاتبها هو اليهودى الاندلسى ابراهيم بن هيسر ابن ازرا (١٠٩٠ - ١١٦٧ م) .

وفى ٧ يساوى ٢٥ ، فما هو هذا العدد ؟
والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا $٦ \times ٦ + ٦ \times ٦ = ٧٨ - ٢٥ = ٥٣$. نضع ٥٣
أعلى الكفة الاولى كما هو مبين فى الشكل ،
ولنفرض الان أن هذا العدد هو ١ ، اذا
 $١ \times ٦ + ١ \times ٦ = ١٣$. و $١٣ - ٥٣ = ٤٠$
نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .



وكذلك :

$$125 = 53 \times 1 + 12 \times 6$$

$$65 = 12 + 53$$

ومنه

$$\frac{125}{65} = \frac{12}{53} = 65 \div 125$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل ان اختتم هذا الفصل اشير بان
حساب الخطاين استعمل على نطاق واسع
فى العالم الاسلامى لايجاد المجهول وكذلك
عرف ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ،
وعرف ايضا القاعدة الثلاثية التى استعملت
لنفس الغاية اى ايجاد المجهولات .

٩ - الجبر :

من الثابت تاريخيا ان الجبر او بالاحرى
بذوره كانت معروفة للصينيين والهنود
والاغريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين.
الا اننا نلجئ عند اية حضارة من هذه الحضارات

هذا بينما نجد أن قسطنطين بن لوقا
البعلبكي (٨٢٠ - ٩١٢ م) افرد لهذا
الحساب كتابا خاصا بعنوان : « مقالة
لقسطنطين بن لوقا فى البرهان على أعمال
حساب الخطاين » وفيه يذكر المؤلف أنه
يفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل
الحساب التى لا تستدعى الجذور اى
المسائل الممكن حلها بمعادلات خطية .

وقد تعرض قسطنطين بن لوقا لدراسة
ثلاث حالات تكون فيه :

- ١ - القيمتان الخاطئتان أقل من المجهول .
- ٢ - القيمتان أقل من المجهول .
- ٣ - المجهول يقع بين القيمتين .

واذا توجهنا شطر الغرب العربى نجد ان
ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدى
المراكشى (١٣٢١ - ١٢٥٦ م) كتب فيه
باسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان »
ويمثله بالشكل التالى :



ويصف القاعدة العامة فى العمل فيه قائلا :
« ضع العلوم المفروض على قبة (اى قبة
الميزان) ، وتتخذ احدى الكفتين من اى
الاعداد شئت وتفعلى فى ذلك ما فرض من
الجمع أو الحط أو غير ذلك من الاعمال ثم
تقابل ما على القبة فان أصبت فتلك الكفة
هى العدد المجهول » .

وأورد أبو الحسن على بن محمد البسطى
القلاصوى (ت ١٢٨٦ م) المثال العددي
التالى : « مجموع حاصل ضرب عدد فى ٦

الحديث « بالنقل Transposition » أو
« الرد Restitution » أو الاكمال
Réintégration . أما مصطلح المقابلة فكان
يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل
طرف من طرفي المعادلة أي ما يقابل فسى
مصطلحات الجبر الحديث « الاختزال
Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة
هو « علم النقل والاختزال » . واصبح بعد
ذلك لفظة الجبر يطلق على علم المعادلات
بوجه عام ونجد الجبر بهذا المعنى عند عمر
الخيام . أما عند ابن بدر (٤) فالجبر هو
الزيادة في كل ناقص حتى لا يتقص والمقابلة
طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون فسى
الجهتين نوعان متجانسان » . وهو نفس
التعريف الذي يفهم من استعمالات
الخوارزمي .

مصطلحا خاصا لهذا العلم . ويعد محمد بن
موسى الخوارزمي بحق أول من وضع أسس
هذا العلم الذي اضحى بفضل جهوده علما
مستقلا منتظما بعد أن كانت مبادؤه وعملياته
غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة فسى
موضوعات الرياضيات العامة ، خاصة
الحساب والهندسة . والرياضيات العربية
أولى رياضيات العالم التي وضعت مصطلحا
خاصا لموضوع الجبر الذي انتقل بلفظه
العربي الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمالات الخوارزمي أن
مصطلح « الجبر والمقابلة » الذي يعنون كتابه
الشهير (٣) ، استعمل في الاصل للدلالة
على طريقتين مشهورتين من طرق تحويل
للمعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على

$$18x^2 - 6x + 9 = 6x^2 + 18 \quad \text{فبالحل المعادلة}$$

$$18x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18 \quad \text{تصبح بالجبر}$$

$$(4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6) \quad \text{(و بالحل)}$$

$$2x^2 + 3 = 2x \quad \text{وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا:}$$

ونجد محمد بن موسى الخوارزمي نسي
كتابه الذي مر معنا يصنف المعادلات الى
ستة اقسام هي :

١ - اموال تعدل جذورها

$$bx^2 = ax$$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ
من تلك الاستعمالات أن مصطلح الجبر عند
الخوارزمي وغيره من الرياضيين العرب
الذين جاءوا بعده يعنى نقل الحدود من طرف
الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير اشارة
الحدود ، وهو ما يصطلح عليه فسى الجبر

$$b x^2 = a. \quad \text{٣- اموال تعدل اعداداً ، ومن مذكورة}$$

$$b x = a \quad \text{٤- اجذار تعدل اعداداً}$$

$$x^2 + ax = b. \quad \text{٥- اموال واجذار تعدل اعداداً}$$

$$x^2 + b = ax. \quad \text{٦- اموال واجذار تعدل اعداداً}$$

$$x^2 = b + ax. \quad \text{٧- اجذار واجذار تعدل اموالا}$$

وبعد الخوارزمى بزمان قصير جاء ابو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (٨٥٠ - ٩٢٠) الذى دفع الجبر قدما الى الامام فى كلا جانبيه النظرى والعلمى . وقد خلق عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذى وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا المؤلف بمادة جديدة فهو يضيف الى القادير الثلاثة المعروفة عند الخوارزمى « وهى : الاعداد الطبيعية والجذور والاموال » قوى الرتب العليا للمجهولات وهى : الكعب ، ومال مال ، ومال مال الشئ ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشئ ، والثانى بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالخاتم .

وفلس كذلك فى جبر ابى كامل مستوى نظريا عاليا واتجاه حسابيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية فى بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العقبرى لهذا العالم الفذ . فهو يتناول القادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الآتى :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

وبلاحظ ان الخوارزمى لم يتعرض لمعالجة المعادلات التى من نوع :

$$x^2 + px + q = 0$$

لان جذورها سالبة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد ان عالمنا الخوارزمى يهمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الاجزها الموجب . وقد تنبه كذلك للحالة التى يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول فقال بان المسألة « مستحيلة » وبقي هذا اسماها بين علماء الرياضيات فى اواخر القرن الثامن عشر عندما بدا البحث فى الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لايأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ويصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم انك متى ضربت نصف عدد الاجذار فى نفسها وكان اكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة ايضا جائزة ويكون الجذر حينئذ مثل عدد نصف الاجذار وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجذار فى نفسها اقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصرى الخوارزمى عبد الحميد بن الواصى بن الشراك الذى وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمى فى نظرية معادلات الدرجة الثانية .

فالمعادلة الماثلة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هي :

$$[2\sqrt{5}]x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500})x.$$

وبعد ضرب المعادلة في $\sqrt{5} = 2$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن أبو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث عن حل أبسط ، فيضع الشيء أي

جذر المعادلة يساوي $\frac{10-x}{x}$ وإذا رمزنا

لهذا الجذر بحرف y فإن المعادلة التي في رأس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + 1 = \sqrt{5} y$$

ومنه :

$$y = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10-x}{x} = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين المجهول x الذي مقامه أصم .

ويرفع أبو كامل طرفي المعادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{2} = \sqrt{1\frac{1}{4}} x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{185} - 5$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $100 = 10x + x^2$ ونجد

كذلك أبا كامل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد أبى كامل ، يتحفنا أبو بكر محمد بن الحسن الكرفى (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) بثلاث كتب نفيسة فى علم الرياضه هى الكافى فى الحساب ، والبديع والفخرى فى الجبر والمقابلته . وهو كما يظهر فى كتابه الثالث اخذ الجبر عن أبى كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق فى المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القوى يمكن أن تمتد الى ما لا نهاية ، كما أنها تكون بينها تناسباً على النحو التالى :

$$1 : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 : x^4 = \dots$$

وكذلك فان متسلسلة القوى العكسية فى ترابط تناسبى على النحو التالى :

$$\frac{1}{x} : \frac{1}{x^2} = \frac{1}{x^2} : \frac{1}{x^3} = \frac{1}{x^3} : \frac{1}{x^4} = \dots$$

وندين للكرفى بالخصوص دراسة المعادلات ثلاثية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاي أس للمجهول ، وكذلك دراسة حالات المعادلات التى تؤول الى هذه الاخيره . اى المعادلات على الصور الآتية على التوالى :

$$ax^{2m} + bx^n = c$$

$$ax^{2m} + c = bx^n$$

$$bx^n + c = ax^{2m}$$

$$\text{et} \quad ax^{2m+n} = bx^{n+m} + cx^m$$

ويعطى الكرفى قواعد لحساب ويدرس نماذج من معادلات الدرجة الرابعة والسادسة والسابعة وهو فى كل هذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

المساحة الجانبية وحجم القطعة الكروية
المعينة على التوالى ، اذا :

$$\frac{\pi}{3} y^3 (3x - y) = a , \quad 2\pi xy = b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi} = a' , \quad \frac{b}{\pi} = b'$$

نحصل على المعادلتين التكميليتين الآتيتين :

$$y^3 + 3a' = \frac{3}{2} b' y \quad (1)$$

$$x^3 + \frac{b'^3}{24a'} = \frac{b'}{4a'} x^2 \quad (2)$$

ويستعين الكوهي بمعادلة القطع المكافئ :

$$y^2 = \left(\frac{b'}{2a'} - 2x \right) 3a'$$

والقطع الزائد $y = \frac{b'}{x}$ هو لحل المسألة

بعملية هندسية تسمح له بالحصول على
جذور المعادلتين السابقتين . وتوصل
البيروني في دراسته للمتسع المنتظم الى

المعادلة التكميلية التالية : $x_6 = r +_6 x$

حيث x يمثل وتر قوس يساوى $\frac{2}{9}$
محيط الدائرة . وكذلك توصل ابو الجود
محمد بن الليث الى المعادلة

$$x^3 + x = 3x$$

وتوصل كذلك الى انشاء جذور المعادلة التى
عجز عن انشاؤها الكوهي والمعادلة هى :

$$x^3 + 13 \frac{1}{2} x + 5 = 15 x^2$$

وكان من الضروري عندما تبلورت فكرة
معادلات الدرجة الثالثة فى اذهان علماء
الاسلام ، صياغة نظرية عامة من جهة ،
والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق
الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذى

والمعادلة الرباعية التى حلها الكوفى هى :

$$x^4 + 5x^2 = 126$$

القانون الآتى :

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac} - \frac{b}{2}$$

بينما لا تعتمد نظرية المعادلات فى مؤلفات
الخوارزمي وابى كامل والكوفى اطار المعادلات
الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات
الناقصة من الدرجة العليا ، نجد ان رياضى
بغداد بدأوا فى مستهل القرن التاسع للميلاد
فى دراسة معادلات الدرجة الثالثة بصفة
شاملة ، فبدعوا فيها ايما ابداع ، وكان ذلك
بدافع البحث فى مسألة لآخيميدس ، وهذه
المسألة تقتضى تقسيم كرة بسطح بحيث
يكون حجم القطع الناتجة فى تناسب معين .
وكان اول من اهتم من علماء الاسلام بهذه
المسألة هو الماهاني الا ان التوفيق لم يحالفه
فى انشاء جذور المعادلة التى وضعها وهى :

$$x^3 + 2x^2 = 6x^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة

بين علماء الاسلام بمعادلة الماهاني . اما ابو
جعفر الخازن (ت ٩٦١ - ٩٧١ م) فقد وجد
لهذه المسألة حلا هندسيا واستعان بالقطع
المخروطية . وفى نفس الفترة تقريبا حل ابو
على الحسن بن الحسن بن الهيثم (٩٦٥ -
١٠٣٩) مسألة ارخميدس مستعينا بالقطع
المكافئ والزائد .

وفى نهاية القرن العاشر طرح ابو سهل
ويجان بن رستم الكوهي مسألة جديدة هى
« ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافئ حجم
قطعة كروية معينة وذات مساحة تساوى
مساحة قطعة كروية اخرى معينة » .

ليكن Y سهم القطعة الكروية المطلوبة
و X نصف قطر الكرة ، ولتكن a, b

فيها المجاهيل مرفوعة الى قوة سالبة .
ويذكر المعادلة الآتية : $\frac{1}{x^3} = a$ ، x^2 التي

لم يقدم على حلها لتعقيدها . على الاعمال الهامة التي تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكعيبية الى سبعة وعشرين نوعا ثم عاد قسمها الى اربعة انماط يتألف النمط الرابع من ثلاثة صنوف هي :

$$\begin{aligned} * x^3 + bx^2 &= cx + a \\ * x^3 + cx &= bx^2 + a \\ * x^3 + a &= bx^2 + cx \end{aligned}$$

اما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^2 + 2x = 2 + 2 \cdot \frac{1}{x^2}$$

فيصرح الخيام بأنه يجبل اية طريقة لحلها .

وقد اهتم علماء الاسلام كذلك بعد عمر الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجة العليا وبالأخص المعادلات الرباعية . واكد الكاشي بأنه قام بحل ٧٠ معادلة مختلفة من الدرجة الرابعة ، لم يعالجها احد قبله ولا في عصره .

وعلينا أن نسجل ونحن نأتي قريبا على ختام هذا الفصل ان علماء الاسلام على عكس الهنود والافريق - ربطوا بين العملية الحسابية والعملية الهندسية أي انهم لم يفهموا الجبر قائما بذاته دون ان يكون مبنيا على الهندسة والعكس صحيح . ونحن نعرف ان هذا قام بدور حاسم ففى نشوء الهندسة التحليلية فيما بعد . وعلينا أيضا ان نسجل نقضا خطيرا في الجبر العربى ، اذ لم يكن عند العرب رموز كالتي نستخدمها الان لذلك بذلوا جهدا شاقا في حل المسائل فكانوا يضطرون الى كتابتها بالكلمات الكاملة . ولو كانت لديهم رموز لاختصروا العمل والوقت وبذلوه في أمور اخرى . وقد ظهر الجبر الرمزى في العالم الاسلامى فى وقت

فرض نفسه على الحاسب الاسلامى - ويظهر ان أبو الجود أول من حاول وضع نظرية عامة للمعادلات التكعيبية وأنى بعده أبو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (١٠٤٨ - ١١٣١) فوضع رسالة في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة ، وفرق بين الحساب والجبر ، وأثار أيضا قضية امكان الحل الحسابى للمعادلات التكعيبية . وكان يدفعه الى ذلك وجود مثل هذا الحل بالنسبة لمعادلات الدرجة الثانية . الا ان جهود الخيام في هذا المضمار تبذرت . ومن الجدير بالذكر ان أبا الريحان البيرونى قد توصل الى حل المعادلات التكعيبية بطرق جبرية ولكن للأسف تجهل الطرق التى استعملها . اما عمر الخيام فلما لم يفلح حيث افلح البيرونى استعان بالهندسة وكان قبل ان يباشر الحل الهندسى لمعادلة ما من الدرجة الثالثة ، كان يكتب كل معادلة على صورة متجانسة ،

$$\text{فمثلا المعادلة : } x^3 + ax = b$$

$$\text{يجب ان تكتب هكذا } x^3 + px^2 = p^2q$$

$$\text{وعالج المعادلة } x^4 + a = cx^2$$

التي تظهر في مسألة ارخميدس واستعان بمعادلة المقطع المكافئ :

$$x^2 = \sqrt{a} (c - x)$$

$$\text{لايجاد جذور المعادلة . } xy = \sqrt{a^2}$$

وحسب عمر الخيام اذا تماسا الفرعان العلويان لمنحنى القطع المكافئ والزائد فان لهذه المعادلة جذر واحد ، واذا تقاطعا ، فالمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد عالج الخيام ٢٥ نمطا من المعادلات التكعيبية بالإضافة الى المعادلات التى تكون

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجذر وفوق المعاملات بالنسبة للمجهولات ، واستعمل القلصاوى كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشى قد ساهم في وضع هذه الرموز في القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون أن ابن البناء استعمل في البراهين في كتاب لم يصل الينا رموزا جبرية .

ولقد افاد استعمال الرموز كثيرا في تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح ان « فيتا » Vieta واضع مبدا استعمال الرموز في الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوى الذى ترجم الى اللاتينية واخذ عنه مبدا استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث اصبح بالشكل المألوف لدينا الان .

متأخر عند عرب المغرب . وكان تأخر ظهور الرموز نقصا خطيرا اعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجعله عسيرا على الفهم .
 واول كتاب عربى يظهر فيه رموز اقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الفبار » للرياضى الاندلسى أبى الحسن على بن محمد بن على القلصاوى (ت ١٤٨٦) وفي هذا الكتاب استعمل القلصاوى الحرف الاول من كلمة جذر (ج) للدلالة على الجذر التربيعى والحرف الاول من كلمة شئ (ش) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى أى X والحرف الاول من كلمة مال (م) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية أى X^2 والحرف الاول من كلمة كعب (ك) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة أى X^3 ، وللتساوى استعمل الحرف الاخير من كلمة « عادل » (ل) . واستعمل كذلك النسبة ثلاث نقط هكذا .:

التعبير بالرموز عند القلصاوى

$$18 \times 18 \Rightarrow 18x^4 = 72$$

$$5x = 60$$

$$x^2 + x = 46$$

$$\frac{1}{2}x^2 + x = 7 + \frac{1}{2}$$

$$8 + 7x^2 + 2x^3 - x$$

$$12 : 8 : 6 : 4$$

$$(7 : 12 : 84 : x) \quad (7 = \text{المال})$$

$$\frac{1}{77} \times 11 \frac{2}{3} = 6$$

$$6 \frac{2}{3} = \sqrt{9 + \frac{4}{9}}$$

$$\sqrt{48} = 4\sqrt{3}$$

$$\sqrt[4]{4} = \sqrt[4]{16}$$

$$\sqrt[3]{72} = \sqrt[3]{72}$$

$$\sqrt[3]{18} = \sqrt[3]{18}$$

$$\sqrt[4]{20} = \sqrt[4]{20 + \frac{1}{4}}$$

$$\frac{4}{6} = 3\sqrt[3]{6}$$

١٠ - حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهى ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم فى نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم الجسم الناشئ عن دوران قطعة من قطع مكافئ حول محور ما .

ولاول مرة أجرى ثابت بن قرة فى تاريخ البثيرة نوعا من الحساب يكافئ حساب التكامل فى الوقت الحاضر ، أما نوع التكامل

الذى اجراه فهو من نوع $\int_a^b x^n dx$

قيمة اسية كسرية اى التكامل $\int_a^b \frac{1}{x^k} dx$

ولقيمة اسية تساوى الوحدة اى التكامل

$\int_a^b x dx$ عندما تعرض لحساب

عزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى احد الحاور . واثبت ان العزم الكلى يساوى مجموع العزوم الابتدائية . ويطلق خليل جاويز على التكامل الذى اجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقى » ويقول بانه اقرب صورة للتكامل عرفت فى العصور الوسطى .

اما ابن الهيثم فى تأليفه « فى مساحة

المجسم المكافئ » فينص على ان « حجم المجسم الناشئ عن دوران قطعة من قطع

مكافئ abg حول المحور ag

تساوى $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التى

ارتفاعها kg يساوى المحور og

ونصف قطر قاعدتها يساوى القطعة bk

العمودية على المحور (انظر الشكل) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حسابا يكافئ

التكامل المحدد الاينى : $\int_0^4 t^4 dt$

ويمقتضى شروط المسألة فان الحجم يحسب كالآتى :

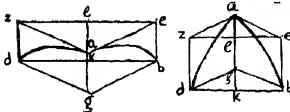
ومنه الحجم المطلوب :

$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهى نفس النتيجة التى توصل اليها ابن الهيثم عن جدارة واستحقاق . وهى غير معروفة عند رياضى الاغريق .

$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int_0^h \left(\frac{y^2}{p^2} - \frac{2ry^2}{p} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left(\frac{h^5}{5p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$



وفي المساحة والأشكال الهندسية ، نجد أن الخوارزمي في القسم الهندسي كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والأشكال الرباعية والدائرة إلا أن كثيرا مما ورد في هذا الكتاب من المسائل مثل الأشكال الرباعية على اختلاف أنواعها وحساب مساحة المثلث المتساوي الأضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للأغريق أمثال أقليدس وهرون . أما فيما يخص نسبة محيط الدائرة إلى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هي :

$$\frac{31}{7} \approx \frac{1}{16} \approx \frac{62832}{20000}$$

ونص بأن القيمة الأخيرة يستعملها الفلكيون . وأعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس s والوتر a وسهم القطعة h هكذا :

(١) بالنسبة لقطعة أصغر من نصف الدائرة :

$$S = \frac{1}{2} \cdot \frac{a}{2} \cdot \left(h - \frac{a}{2} \right) + \frac{1}{2} \cdot \frac{a}{2} \cdot \frac{a}{2}$$

(٢) بالنسبة لقطعة أكبر من نصف الدائرة :

$$S = \frac{1}{2} \cdot \frac{a}{2} \cdot \left(h + \frac{a}{2} \right) + \frac{1}{2} \cdot \frac{a}{2} \cdot \frac{a}{2}$$

وأعطى الخوارزمي كذلك صيفا أخرى لحساب حجم المو القائم والأسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الأشكال الهندسية الأخرى .

وبعد الخوارزمي بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن شاكر . وهم أبو جعفر والخسب . وأحمد الدين كتبتوا في قياسات السطوح المستوية والكروية . ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية » من جليل المؤلفات في العصور الوسطى وقد

١١ - الهندسة :

بدأ الازدهار في الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت أعمالهم في أوروبا إبان العصور الوسطى ممن بدأوا يهتمون بأجزاء المخروط ، إلا أن مآثر العرب في هذا الفرع كانت دون شك أقل بكثير من مآثرهم في فروع علم الرياضة الأخرى . ذلك لأن نبوغ الأغريق في الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الإسلام إلا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب أقليدس في الهندسة الأساس الذي تدور عليه الهندسة الغربية . وقد نقله على اللسان العربي لأول مرة الحجاج بن يوسف بن مطر في زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم ثانية في زمن المأمون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات أرخميدس وأبولونيوس ومؤلفات أخرى إفريقية في الهندسة . ودرسوا أيضا كتاب السند هند ومؤلفات هيرون الإسكندراني في الهندسة العملية والتطبيقية وإن كان لعلماء الإسلام فضل في هذا الباب فهو مرهون بالأعمال الجليلية التي قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التي أدت إلى نشوء الهندسات اللاقليدية عندما بدأ البحث في بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر المباش بن سعيد الجوهري الرياضي الفلكي أول من تناول دراسة نظرية المتوازيات في كتابه « إصلاح الأصول » ثم خص أبو العباس القائل بن حاتم التيزي (ت ٩٢٢) هذه النظرية بتصحيح وافر في شروحه على أصول أقليدس وتوصل إلى نتائج هامة . وبرهن ابن الهيثم على المتشعبة الخامسة من الكتاب الأول لأصول أقليدس وسأهم في تطوير نظرية المتوازيات . أما المرحلة الثانية في تطوير هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسي والسف في ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآتية « الرسالة الشافية عن الشكل في الخطوط المتوازية » .

عرف في اوربوا اللاتينية « بكتاب الاخوان الثلاثة في الهندسة » :

Liber trium Fratrum de Geometria فيه نجد الاثبات على ان نسبة محيط الدائرة الى

قطرها ثنائية وتقع بين القيمتين $3\frac{1}{7}$ و $3\frac{1}{4}$

ويعد ثابت بن قرة كذلك من اعظم مهندسى العرب فقد قام بترجمة سبعة كتب لابولونيوس الثمانية في المخروط وعم نظرية فيثاغوس .

ومن مآثر ابي الوفاء البوزجاني قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلك نفس هذا الحجم بدلالة مساحة الكرة . وهو يجعل قيمة النسبة التقريبية π تساوى $\frac{22}{7}$

ومن مؤلفات ابي الوفاء « كتاب ما يحتاج اليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب في الهندسة التطبيقية يتضمن العمليات المختلفة التى تقوم عليها اعمال المهندسين المعماريين واعمال الجيوديسيا Geodesie والجغرافية الرياضية . ويجب ان نسجل هنا بان العمليات الهندسية التى وودت في مؤلف ابي الوفاء « كانشاء خطين متوازيين ومماس للدائرة والمسيح المنتظم ، وتثليث الزاوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهى لم تكن معروفة للاغريق .

وفي « خلاصة الحساب » لبهاء الدين العمولى (١٥٤٧ - ١٦٢٢) نجد الصيغة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

ويكون الحجم من اجل

$$\pi = \frac{22}{7} \text{ يساوى } \left(\frac{\pi d}{4}\right)^3$$

والصيغة التى نستعملها الان هى $\frac{1}{6} \pi d^3$

وهذا لا يعنى ان بهاء الدين اول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه الى ذلك ابو الوفاء والكوفى وغيرهما الا ان حساباتهم كانت اقل دقة .

كذلك نجد ان الكوفى صاغ القانون الثانى لحساب قطر المضلع المنتظم الذى عدد اضلاعه m تساوى قياسا a والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3} \sqrt{m(m-1)+6}$$

اما ابو الريحان البيرونى فاعطى القانون التالى لحساب طول ضلع الخمس المنتظم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{r + \sqrt{5}r}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهاكوبتا Brahmagupta المتعلق بحساب مساحة الشكل الرباعى الدائرى . والح فى التاكيد بان هذا القانون يطبق فقط فى حالة الشكل الرباعى الدائرى .

١٢ - حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات (او علم النسب كما يسميه العرب ايضا) فى العالم الاسلامى

$$V = d^3 \left\{ \left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left[\left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left(1 - \frac{3}{14}\right) \right] \right\} = \left(\frac{11}{14} d\right)^3$$

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقي فروع
الرياضة الاخرى . وكان حلقة وصل بين
الرياضيات وعلم الفلك . كما أن مسائل
المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر فنى
الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد أخذ العرب حساب المثلثات كثيرها
من فروع الرياضيات المختلفة عن الهنود
والافريق واعتمدوا على ثلاثة كتب لتطويره
وهي كتاب « السند هند » Siddharta
لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندي ، وقد
نقله الى العربية ابو عبد الله محمد ابن
ابراهيم الفزائري ، وكتاب المجسطى
Ptolemy لبطليموس Amagi este
وكرويات ميناليوس Menelaus .

ويعد ابو موسى الخوارزمي أول من ألف
في هذا الفن . أما ابو عبد الله محمد بن
جابر بن سنان البتاني الحارثي الصابي
(٨٥٨ - ٩٢٩) فقد نشر وسط علم النسب
المثلثية كما نستعملها اليوم ، واعاض بالجيوب
(٦) عن الوتر الذي كان يستعمله بطليموس
واستعمل الظل وظل التمام وتعزى اليه
الصيغتان التاليتان :

$$\sin \alpha = \frac{\text{tg} \alpha}{\sqrt{1 + \text{tg}^2 \alpha}} \quad , \quad \cos \alpha = \frac{1}{\sqrt{1 + \text{tg}^2 \alpha}}$$

الا ان الخدمات التي اسداها ابو الوفاء
البوزجاني في علم المثلثات لا يمكن أن يجادل
فيها . فهو يتناول في كتابه « الكتاب الكامل »
شرح مبادئ المثلثات بطريقة منظمة . وهو
كذلك من الاوائل الذي فيصل حساب المثلثات
عن الفلك وتمكن من ادخال الجبر عليه بطريقة

(٦) أخذ العرب الجيب وجيب التمام ومكوس الجيب عن الهنود ، وكلمة جيب العربية هي تعريب اللفظ الهندى
« جيفا » وتعنى الوتر .

نظرية . وقد أولى أبو الوفاء عناية كبيرة
للمتطابقات المثلثية وتعزى اليه الصيغة
الآتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{R}$$

وأنبت ثابت بن قرة بأن جيوب الزوايا
تناسب مع الاضلاع المقابلة وأعطى العلاقة
التالية التي نسبت الى جابر بن القتيح
الاندلسي ، وهي :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ونجد عند الفلكي الرياضي أبي الحسن
بن أبي سعد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس
(ت ١٠٠٩) العلاقة :

$$\cos \varphi \cos \psi = \frac{1}{2} [\cos(\varphi + \psi) + \cos(\varphi - \psi)]$$

وهي العلاقة التي استعملها تيكوراجي
في القرن السادس عشر لاحتلال الجمع محل
الضرب . وبذلك أفادت العلاقة نفسها في
وضع حاصل جمع جيبين أو جيبين تمام على
صورة لوغاريتم . ومن الامثلة التطبيقية
لحساب المثلثات المستوية على الهندسة
والجغرافية الرياضية نجد ان الكاش ينطلق من

$$r = \frac{bc \sin \alpha}{a + b + c} \quad \text{الصيغة الآتية}$$

لحساب مساحة المثلث ، حيث r هو
ضرب نصف قطر الدائرة r في نصف
نصف قطر الدائرة المرسومة داخل المثلث .
ويضيف انه يكفي لإيجاد المساحة المطلوبة

محيط المثلث الذي يساوي $\frac{1}{2}(a+b+c)$

فتكون المساحة المطلوبة هي :

$$S = \frac{bc \sin \alpha}{2}$$

وقدم البيروني نظرية لاستخراج مقدار محيط الأرض واستعمل القانون التالي في قياس نصف قطر الأرض (r) بدلالة زاوية الانحناء (r) والارتفاع (h) المرصود (h) كما هو مبين في الشكل التالي :

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

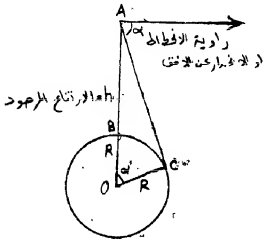
وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيروني والوصول الى هذه المعادلة كما يلي :

$$\cos \alpha = \frac{OC}{AB + EO} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R \cos \alpha + h \cos \alpha$$

$$R - R \cos \alpha = h \cos \alpha$$

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$



وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم أضلاعه الثلاثة . أو حساب ضلع منطما تعلم ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابي الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب وفي تلك الجداول حسب جيب زاوية ٣٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة إلى ثمانى منازل عشرية . وأجرى كذلك ليس يونس في كتابه « الزيج الخاكي » حسابات مثلثية هامة ، فحسب جيب (١) درجة ووضع جداول جيوب للأقواس لا تفصل بينها الاثنان ، وجداول أخرى للظلال - أقواس - تفضل بدقة . ونحسب نحوه البيروني ، فحسب جيب (١) درجة إلى أربع منازل عشرية وأعطى جداول دقيقة للجيب والظل ، وهو يتخذ الوحدة كأساس

وقد باشر علماء الإسلام كذلك حلّ المثلثات وبخسوها في حساب المثلثات الكروي لما له من أهمية في أدية الفرائض ووجدت أيضا تطبيقاتها في علم الفلك . وبعد أبو محمد جابر بن الفلج « القرن الثاني عشر » أول من حل المثلث بمعرف الضلع والضلع والزاوية المجاورة ، وأعطى العلاقة الانسية التي عرفت في الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos \alpha = \cos \beta \cos \gamma + \sin \beta \sin \gamma \cos A$$

وفي مجال المثلثات الكروية أوجد ثابت بين رقرة والبياني نظرية الجيب في حالة خاصة للمثلث القائم ووجد التباين العلاقة :

$$\cos a = \cos b \cos c + \sin b \sin c \cos A$$

خامسا : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الاسلامى عن متابعة جهوده في بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الاسلامية الذى كان له اثره في اختفاء العلماء وازداد تيار الجمود حتى بلغ اقصاه عندما طرد المسلمون من الاندلس وهكذا نجد نحن كثيرا من العلماء تعرضوا لمحن عكوت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوى وهو من علماء الاندلس يلجئ الى تونس بعد أن قاوم الغزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضى بصفة خاصة والتفكير العلمى بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعال .

اثر الرياضيات العربية في النهضة الاوروبية:

قدم رياضيو الاسلام لاوروبا مادة غنية بالمعارف التى ابتكروها او التى ورثوها عن الحضارات القديمة . اذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سر المدينة عدة قرون . ومثل هذا الاثر واضح في الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفي مجالات من الهندسة وفي الحساب .

وقد قام اندلس بدور هام في انتقال العلوم بوجه عام الى أوروبا المسيحية . وقد اطل الاوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتاثير الذى فرضته الرياضيات العربية قتلجلى فسى استعمال بعض الكلمات بلغظها العربى كالجبر والصفر كما ان الابهحاث الرياضية التى تنسب الى ليوناردو فيبوناشى اليبزى Leonardo Fibonacci de Pise انما بنيت على كتاب ابي كامل ، وذلك في ميدان الحساب والهندسة والجبر . اما في ميدان حساب المثلثات فنجد ان « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى ابحاث الفرغانى والبثانى .

لقياس نصف قطر الدائرة المثلثية . وحسب الكاشى جيب (١) درجة الى ١٨ منزلية عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فأحرز على النتائج الباهرة الآتية :

$$\sin 1^\circ = 0,0174524064328 \text{ } 571$$

$$27 = 6,283185307179586 \text{ } 5$$

وان دل هذا على شىء فانما يدل على ما بلغه الحساب العددي في العالم الاسلامى بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

ركود التفكير الرياضى في بلاد الاسلام :

لقد تأرجح مستوى اسهام علماء الاسلام في العلوم بوجه عام وفي الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلاى . وتميزت هذه العصور بفترات اشدت فيها الخلق والابداع وبفترات ركود جزئية . فنجد ان الفترة الذهبية للعلم العربى في غرب الدولة الاسلامية تقابلها فترة ركود في الشرق الاسلامى .

واذا ما استعرضنا المراحل العريضة التى مرت بها الدولة الاسلامية لانتهينا الى دواعى هذا الركود التى تتمثل في النقاط الآتية :

أولا : ضمور اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الاسلامية بسبب طفو اللهجات المحلية .

ثانيا : غلق الحدود التى بين الدول التى كانت تكون الدولة الاسلامية التقليدية ، وخلق الاقليميات .

ثالثا : استولى على الحكم حكام اجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعا : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية :

المراجع

ادين بالخصوص في اعداد مادة هذا البحث ثلاثة كتبهي كتاب « تاريخ الرياضيات العربية » للبروفسور يوسيفيتش ، ومعظم الامثلة مستقاة من هذا الكتاب القيم. اما الكتابان الاخران فهما كتاب « جوامع الحساب » للطوسي وكتاب « الفصول » للافليديس ، وقام بتحقيقها الدكتور احمد سعيدان .

١ - الافليديس (ابو الحسن احمد بن ابراهيم) - الفصول في الحساب الهندي - تحقيق احمد سعيدان ، منشورات اللجنة الاردنية لترتيب والنشر والترجمة عمان ١٩٧٢ .

٢ - باقر (طه) : اسهام الحضارة العربية في تقدم العلوم الرياضية مجلة افاق عربية ص ٧٨ - ٨٢ ع ٥ هـ ١٩٧٨ .

٣ - بروكلمان (كارل) - تاريخ الادب العربي - ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب - الجزء الرابع - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٥ .

٤ - ابن البناء (ابو العباس الازدي) : تلخيص أعمال الحساب - تحقيق محمد سويس ، منشورات الجامعة التونسية - تونس ١٩٦٩ .

٥ - الجنائي (احمد نصيف) - مساهمة العرب والمسلمين في تطوير علم الجبر . المودد ص ١٧٤ - ١٨٢ ، عدد خاص « العلوم عند العرب » ٤ ، مجلد ٦ ١٩٧٧ .

٦ - حكمت (نجيب عبد الرحمن) - دراسات في تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل - الموصل ١٩٧٧ .

٧ - الخوازمي (محمد بن موسى) - كتاب الجبر والمقابلة - تحقيق على مصطفى مرفه ومحمد مرسى احمد ، مطبعة فتح الله الياس نوري - القاهرة ١٩٢٩ .

٨ - الدفاع (علي عبد الله) - ابو الوفاء البوزجاني . المجلة العربية - ص ٩٧ - ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٢٩٨ = ٧٧ / - ١٩٧٨ .

٩ - دوفو (البارون كارا) - الفلك والرياضيات في « تراث الاسلام » لتوماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

١٠ - السموال (يحيى بن عباس الفري) - الباهر في الجبر ، تحقيق صلاح احمد ورشدي راشد ، مطبعة جامعة دمشق - دمشق ١٩٧٢ .

١١ - الشحات (علي احمد) - ابو الريحان البيروني ، حياته ومؤلفاته وإبحاله العلمية ، دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨ .

١٢ - جبرا (احمد مختار) - محاضرات ابن الهيثم التذكارية « الاسطراب عند العرب » مطبعة جامعة فؤاد الاول - القاهرة ١٩٤٧ .

١٣ - الطوسي (نصر الدين) - جوامع الحساب بالتخت والترات ، تحرير احمد سليم سعيدان ، الجامعة الاميركية - بيروت ١٩٦٧ (مقتبس عن مجلة الابحاث) .

١٥ - الطويل (توفيق) - العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ - القلصاوي (ابو الحسن علي) - كشف الاسرار عن علم حروف الفبا - القاهرة ٨٥٢ هـ

- ١٧ - كنانى (مناصر على) - اسهام المسلمين فى العلوم الطبيعية - ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ - ٢٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .
- ١٨ - كنانى (محمد عبد السلام) - الحضارة العربية ، طبعها ومقوماتها ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٩ - لطفى (عبد الحميد) واحمد ابو العباس - تاريخ الرياضيات . الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية - القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٢٠ - مظهر (جلال) علوم المسلمين اساس التقدم العلمى الحديث . المكتبة الثقافية ، العدد ٢٤٧ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ، ١٩٧٠ .
- 21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'Islam, in „Histoire des mathematiques” p 119-131, Renouveau pedagogique, Inc. Ottawa - 1973.
- 22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qarastun de Tabit ibn qurra E.G. Brill - Leiden 1976.
- 23 — MIELI, A. - La Science a*abe etc. E.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.
- 24 — MONTEIL, V. - Le pensee acientifique, in „Clefs pour le pensee ambe” p. 153-169, Seghers - Paris 1974.
- 25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDEA - Madrid- 1954.
- 26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Traduccion y estudio. CDEH - Madrid 1916
- 27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - ..ffris 1863.
- 28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUTICHE, Vrin - Paris 1976.

افريقيا في التاريخ المعاصر

لبنية محمد موسى

وذلك لمساعدته على اتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذي نحن بصدد تقديم عرض له ، والذي يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة الحقلية التي عاشها المؤلف في المجتمعات الافريقية .

وهذا الكتاب « افريقيا في التاريخ المعاصر » يعد احدث كتاب في سلسلة كتبه عن تاريخ افريقيا والتي تتضمن افريقيا القديمة يعاد اكتشافها الام السوداء ، الماضى الافريقي ، الافريقيون في مهب العاصفة .

المؤلف بازل ديفيدسن * Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن افريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كاستاذ زائر في جامعات غانا ، وكليفورنيا في لوس انجلوس ، وادنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف في مركز دراسات غرب افريقيا في جامعة برمنجهام . وقد كافاته جامعة منشيستر بجائزة عضوية الزمالة المتتارة في مركز مجلس ابحاث سيمون .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search for a new society, Pouchin, 1978.

ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الافريقى الاستعمارى .

وقد حاول الافريقيون حل المشاكل الجديدة المطرقة خلال تلك الفترة بأساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب افريقيون الى اوربا وتعلموا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الاوربية . وكان لذلك اثره فى نمو القومية الافريقية المتأثرة بانماط القوميات الاوربية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الافريقيين حيث قامت الدول الافريقية وأنشأت علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الافارقة من عزلتهم ، بل شهد ايضا توصيلهم الى تحديد قدراتهم وإمكانياتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد اهدافهم والمطالب بها ازاء بقية أجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الافريقية نتيجة لانبعاث ونهضة افريقيا فى القرن العشرين .

وخلاصة الامر ان تاريخ افريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجى مهيمنًا ومسيطرًا على شاشة الاحداث فى افريقيا . وبدأ تاريخ الافريقين كما لو كان هو تاريخ الاوربيين فى افريقيا أكثر مما هو التاريخ الخاص للافارقة . وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول فى نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الافريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل - حاسمة فى اجراء التغييرات السياسية فى القارة الافريقية المستعمرة . ففي اعقاب عام ١٩٤٥ كان فى امكان السلطات الاستعمارية ان تظل على مقاومتها لمطالب الجلاء عن المستعمرات الافريقية . وكان يمكنها ان تؤخر هذا الجلاء عن الارض الافريقية ولكن لم يكن فى استطاعتها الحيلولة دون انتهاء الاستعمار عن افريقيا .

ونعالج هذا الكتاب تاريخ افريقيا المعاصر فى القرن العشرين خاصة فى مجال التطور السياسى للانكار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحًا عامًا ، وشرحا شاملا لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والافكار والاشخاص الذين كان لهم دور هام فى تحقيق التغيير فى القارة الافريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءا هاما من البشرية فى العصر الحديث .

والواقع ان تاريخ افريقيا المعاصرة هو تاريخ وافكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد أصبح الافريقيون خلال هذا القرن جزءا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الافريقيون الى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

فى القرن التاسع عشر نظم الافريقيون أنفسهم فى عدد كبير جدا من الجماعات . وتطور الامر الى أن أصبحوا منظمين الان فى حوالي خمسين دولة ، أو بالتحديد ستا وأربعين دولة فى منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر فى الطريق . وهكذا اختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدأت مرحلة أخرى . ويتساءل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهى الافكار التي دفعت الى هذا التطور ؟؟ ومن أين انت ؟ والى أين تتجه ؟

والاجابة على هذه الاسئلة تتسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطالبا لمحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الافريقية . وفى هذا السبيل يذكر الكاتب بان افريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها ايضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الرأسمالية فى اوربا وامريكا والتي بدأت قبل عام ١٥٠٠ . وأصبحت ذات اثر قوى حوالى ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتى سنة قبل ان يرسل الاستعماريون جيوشهم الى افريقيا . وفى عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعمارى ، وتبع

يطبق على كل البشرية . وهذا ما كان يفكر فيه الافريقيون ايضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة في المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنجيريين، وأهالي مدغشقر وغيرهم تنادى بالقومية الافريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الافريقية . ففي مقالة لصحيفة وطنية من مدغشقر كتب أحد الزعماء الوطنيين في ابريل ١٩٤٦ يقول : « اننا نعرف جيدا ان الاستعمار والعنصرية التي يدعى بعض الافراد رفضها ما زالوا يعيشان في نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس ان يفهموا ان عهد القهر الاستعماري والسيادة الاستعمارية قد انتهى . فنحن اليوم في عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطي ومنظمة الامم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذي صاحب انتهاء الحرب العالمية الثانية في افريقيا . وهو احساس عام انار شعور القومية في كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعنى ان الحياة في ظل القومية الافريقية سوف تكون قطعاً حياة افضل .

ولقد حاول الساسة الاستعماريون امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تغلف السيطرة والسيادة الغربية على افريقيا . اذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولي على الشعوب الافريقية اذ قالت بان الشعوب الافريقية لم تصل بعد الى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس في امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الاوروبية المتقدمة واجب حمي في ان تأخذ بيد هذه الشعوب الافريقية الى مدارج النضج السياسي . وان تعلم الافريقيين مبادئ الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم انفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض في حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما انار الازمات والاضطرابات السياسية في القارة الافريقية اذ لجأت السلطات الاستعمارية الى القهر والردع والقوة المستبدة . ولكن القادة الوطنيين الافريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

وقد عبر أحد الجنود النجيريين الفرنسيين حاربوا الى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الافريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « اننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا الى اوطاننا بأفكار جديدة . فقد اخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من أجلها ، وهي الحرية ، ونحن ايضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الآلاف من الافريقيين في المستعمرات الفرنسية والبريطانية في معارك الحرب الى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب الى اوطانهم مفعمين بمثل تلك الافكار التي تمتعش للحرية .

وقد انعش هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادى به الحلفاء ويعلمون عنه من مبادئ الحرب الفكرية ضد المانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . اذ نادى الحلفاء بحق الشعوب في تقرير مصيرها وحققها في الحياة الديموقراطية . وقد وردت تلك المبادئ والوعود البراقة في ميثاق الاطلنطي المعلن في أغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الامريكية وتشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت اسماع وأذهان الجميع . وأصبح النداء المدوي الشامل في انحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي ولنسوف بتغير كل شيء » .

وقد أعلنت وثيقة الاطلنطي ان كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار اشكال حكوماتها عندما تنتهي الحرب . ولقد حاول تشرشل ان يتراجع عن هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . اذ قال في مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيراً الى ان الوعد الوارد في وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الامريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف

حزب المؤتمر الشعبى بقيادة توكروما الذى وافق على رئاسة الحكومة مع استقلال داخلى محدود على ان تبقى معظم السلطات الهامة فى يد الحاكم البريطانى ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع فى نظر توكروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا امام القادة الافارقة الآخرين فى افريقيا الاستوائية بان التقدم الحقيقى ضد النظم الاستعمارية اصبح امرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تطلتها تجارب صعبة ، ولكنها قادت الى النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففى عام ١٩٥٧ أصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومينيون صاحبة سيادة ، ثم اعلنت جمهورية مستقلة . فى عام ١٩٦٠ واطلق عليها دولة غانا كرمز افريقى خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذى سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دربه بقية المستعمرات الافريقية البريطانية .

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية الفرنسية فقد سارت فى نفس الطريق . ولكن كان على الافريقين فى هذه المستعمرات ان يناضلوا فى جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد الاستعمارية فى باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لا يريدون مباحرة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا فى ذلك من زعماء سياسيين اقوياء فى فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية فى تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ على الإبقاء على تلك المستعمرات فى اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادى . ففى الدستور الفرنسى لعام ١٩٤٦ تكون ما سعى بالاتحاد الفرنسى ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على اى الاحوال بكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اثارة الافكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقين فى المستعمرات الفرنسية ، والتى حصلت بالتدريج على استقلالها .

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت فترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ اكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول افريقية مستقلة على نمط الدولة القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدريج فى كثير من الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبى عام ١٩٥١ على استقلال ذاتى داخلى فى مقابل استمرار السيطرة البريطانية فى اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب ان يرفض هذا الحل الوسط فى هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكلمة افضل من الوعد بكل الكلمة فى المستقبل القريب .

وفى نظر غالبية القوميين الافريقين ، كانت محاولة اكتساب دولة قومية على النمط الاوربي تعد هدفا استراتيجيا وغاية ضرورية فى حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون ان التقدم والدنية قد نبعتا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا تؤخذ عنهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكال الديموقراطية ، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون الى افرة تلك الافكار والنظم المستوردة . وكانوا مقتنعين تماما بوجوب استيراد تلك الافكار والنظم الى افريقيا ، لانه لا توجد وسيلة اخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة فى هذا الاعتقاد آلاف الموظفين الافريقين الذين يعملون فى خدمة الادارة الاستعمارية فى البلاد او فى التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التى سيخرج منها صناع السياسة فى البلاد .

وقد تار هؤلاء الزعماء فى طريق الحصول على الاستقلال بالتدريج فى اكبر الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الفئامى عام ١٩٥١ . فى ظل

الاعتماد السائد ان التقدم الحقيقي سوف يتحقق في البلاد الافريقية عندما يتحمل الافريقيون وحدهم المسؤولية السياسية لبلادهم .

واذ حصلت الدول الافريقية على استقلالها فقد دخلت في المجتمع الدولي مشاركة في المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الافارقة جنبا الى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين في مؤتمر الكومنولث البريطانى . كما ذهب الزعماء الافريقيون الى الامم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم في توجيه وادارة شئون العالم .

واذ استقلت الدول الافريقية ايضا فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها نى منظمة افريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك في عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الافريقية والتي تضم كل الدول الافريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، او بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثلهم فقد اصبحت فى صورة هيئة مصفرة للامم المتحدة . ولم يقدر لها ان تبدأ في تنفيذ الاهداف الكبيرة التي كانت تستهدفها القومية الافريقية ، حيث نادت بمجلس تشريعى واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ . .

ومع ذلك فان تلك المنظمة تعتمد افضل بكثير من لا شىء بالنسبة للدول الافريقية . اذ ان الفوائد التي تتحقق من ورائها اكثر قيمة مما يدفع من اجل مؤسساتها . فهي تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات او ممثلهم للتشاور في السياسة والشئون المشتركة . وهذا في حد ذاته فائدة لا تنكر للدول الافريقية ، وان كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تحصل من الصعب عليها الوصول الى اتفاقيات فى كثير من الاحوال ، مع ملاحظة انها حققت

فى تونس استطاعت المقاومة الوطنية ان تستخلص من فرنسا الاستقلال الذاتي فى ابريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام فى ظل زعامة بورقيبة وحزبه فى مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها عن فرنسا فى مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلا وقاسيا حتى حصلت على استقلالها اiban رئاسة الرئيس شارل ديغول فى يوليو سنة ١٩٦٢ بعد ان استشهد فى سبيل هذه الغاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة فى فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة فى عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديغول . فقد قام ديغول باجراء استفتاء فى الاقاليم الافريقية لى تختار بين احد امرين . اما الانحدام مع فرنسا او ان تصبح مستقلة استقلالاً كاملاً . وفى هذه الحالة الثانية سوف تنتهى كل المساعدات الفرنسية . وكانت نتيجة التصويت فى غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية ، وذلك بأغلبية ٩٥٪ فى المائة من الاصوات . وبالنسبة للاقاليم الفرنسية الاخرى فقد اختلفت نسبة الاصوات على انه ما ان حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الاقاليم الفرنسية فى افريقيا دولاً قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الافريقية ومكحلة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاس طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الافريين مثل اوجنبا وادينجا فى كينيا ان الاستقلال هو نهاية الصراع ، وان الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين راوا ان ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون ان نتيجة الصراع هي نتيجة مرضية ، اذ تحقق الاستقلال الذى سيجعل المستقبل افضل من الماضى . وكانت فرحة البلاد الافريقية عارمة جارفة عندما انزلت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان

والكرواوية والسلفونية تحررها من تلك الامبراطورية . وكان في اوربوا كما هو الشأن في افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشروا بنساء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد ان تم لهم حل المشكلة الوطنية فانه يمكنهم ان يحلوا المشكلة الاجتماعية المثلة فى الفقر والتخلف والصراع الداخلى غير انهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم ، وهنا حدثت الفجوة بين القادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريات الحاكمة تقيض على السلطة بيد من حديد ، وفارت الصراعات بين الجماعات التى ترفض الاندماج فى الاطار القومى الجديد . اذ ذهب الكروات ضد العرب ، والسلفواك ضد التشيك ، والماسيدوتيان والمقدونيون ضد البلغار وهكذا . واقتصرت التنظيمات السياسية التى منحت لهذه الجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقد قدمت تفسيرات عديدة لهذه الازواض اذ قيل بانها ترجع لعدم امانة السياسيين ، او لتخلف الابدولوجية ، او لوجود احساس بالذونية فى الطبيعة الانسانية inferiority of human nature او الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسؤوليات .

وهكذا لم تحل هذه الدول الجديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا الغالبية ان نظام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع للثقة الحاكمة . وازادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقلية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية فى بلادها فقد ضاقت من اجراءات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجد نفعا كلمات ونصائح المصلحين ، ولم تتحقق الاهداف الكبرى التى كان الزعماء الوطنيون يناشدون بها للناس جميعا . ولم يكن من

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت فى تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود فى عام ١٩٧٠ والتى تم حلها عن طريق وساطة المنظمة .

وفضلا عن هذا التجمع الكبير للدول الافريقية التى حصلت على الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعات المحدودة كانت تتم بين عدد من الدول ، فمثلا عن محاولات لتجمع ممثلى الشعوب الافريقية ذاتها وهى حركات يقديها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الافريقية وحصلت على الاستقلال من المستعمر ، وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بين الدول الافريقية والمشاركة فى القضايا الدولية . واذ تكونت الدول الافريقية المستقلة فقد تولى الحكم فيها الوطنيون الذين كانوا يتزعمون حركات الاستقلال . وتكونت الحكومات الوطنية ، ولم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعدم الرضا ازاء اسلوبها فى الحكم ، حيث لم تستطع ان تحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية . فاحد الاجتناس المعروفة مثل كاريموجنج Karimojong

وجدوا انفسهم فجأة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب ان يكونوا داخل دولة كينيا او السودان او الكونغو . وتوجد امثلة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة فى كثير من البلاد الافريقية شعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الغالبية من فوائد هذا الاستقلال . ومثل هذا الوضع الذى وجد فى افريقيا يعسد الاستقلال يشبه وضع دول اوربوا الشرقية التى تكونت عشية انحلال امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميات التشيكية والسلفونكية

العسكريون على السلطة كما حدث في غانا عندما اسقط العسكريون نظام حكم نكروما في فبراير ١٩٦٦ . وثبت ما كان نكروما يفكر فيه في السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بأن النظام البرلماني البريطاني الديمقراطي لن يستمر تطبيقه طويلا في الدول الافريقية . وفي ١٩٦٨ تحطم نظام يسارى في دولة مالي بواسطة انقلاب عسكري يميني . كما انتهى الجيش الليبي عام ٦٩ النظام الملكي السنوسي . بينما استولى الجيش الصومالي على الحكم وانتهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفي عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع أو آخر من أنواع الحكم العسكري ، مع احتمالات تحول دول أخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف ان الدول الافريقية تحتاج الى أسلوب آخر في التفكير وخبرات جديدة وانجازات أخرى تجعل تبنى أي نظام أجنبي للحكم نظاما مقبولا ومتمعا . ونسمع حاليا في افريقيا نفقات قوية تسود في الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية او الاشتراكية العربية او أي نظام شكلي آخر للتنبؤ عن الشيء الحقيقي الذي يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها أمران هامان هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات في داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فانه يسوده اتهام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردهه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جذري يسير من القمة الى

الممكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث عن طريق آخر في السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التي تواجلت في أوروبا وجد مثلها في افريقيا ووجد القوميون الافارقة انفسهم في وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها في وضع مشابه .

وكما ان الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث في افريقيا مثلما حدث في أوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما تفشى الفساد كما يتفشى الربا ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمالة ، واستخدم العنف بدلا من الاقناع . وانضح بعد ذلك كله ان هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هي القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وأنه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التي يمكن ان تحقق وحدها الوعود التي كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك في ان فوائد الاستقلال كانت حقيقية وعديدة ، وتم تقدم لا ينكر في السنوات الاخيرة ولكنها كانت ايضا سنوات دفع ثمن الاستقلال . فقد اعقب الاستقلال عدم استقرار في نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات ثم حلت وجاء غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسي ، واعتلى السلطة اشخاص من اقصى اليمين الى اقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الاجنبي عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت انجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات في افريقيا . ثم دخل الى القارة ايضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتي وساهم ذلك كله في عدم استقرار نظم الحكم في الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولت

إن يُعيد صياغة اساليبه المتباينة في وحدة وعمل مشترك وكما قال بعض القادة الإفارقة ، فإن كل قرايرهم حياة العامة يجب أن يشترك فيه الناس من القاصدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى أعلى في ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كان يبدأ من القرية المقاطعة ، ومن المقاطعة للأقليم ، ومن الأقليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير في الثقافة الإفريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليًا في بعض الجمهوريات الإفريقية ، وتدور حوله مناقشات الساسة والطلاب في كثير من الدول الإفريقية . وهو الاتجاه الذى سيحكم المستقبل ويقدم حلولاً لتحقيقية للمشاكل .

اسبغل ، وليس من أسفل إلى القمة وإن يكون للمشكلة الاجتماعية الأولوية على المشكلة الوطنية . وإذا يجب أن تبدأ تلك الدول من الاحتياجات الحقيقية والمباشرة للناس في القاصدة وحاجاتهم إلى الهيمنة على مجتمعاتهم الخاصة ، وخاجتهم إلى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع عجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدير بها شئونها المحلية وفهمت مصالحها المحلية ، فإنه يكون من الممكن عندئذ جذبها إلى المجتمع الأكبر سواء كان هو الخي أو المجتمع المحلي أو الدولة أو في كلمة واحدة الأمة nation . وهنا يمكن لكل الشعب

العدد التالي من المجلة

العدد الثاني - المجلد العاشر
يوليو - أغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن
الاتصال

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال
السعودية	٥	ريال
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال
عمان	٣٠٠	فلس
لبنان	٢,٥	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلس
سوريا	٣	ريال
مصر	٢٥٠	مليم
السودان	٢٥٠	مليم
ليبيا	٣٥	قريب
مستط	٤٠٠	ريال
الجزائر	٥	دينار
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	درهم

الاشتراكات

لاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب. ٤٢٢٨ بيروت